LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr4243depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

LA CANONIZACIÓN DE LOS ESCRITOS APOSTÓLICOS

SANDRO GALLAZZI
DIANA ROCCO
EDIBERTO LÓPEZ
VIOLETA ROCHA
RICARDO PIETRANTONIO
JORGE PIXLEY
PEDRO LIMA VASCONCELLOS
NÉSTOR O. MÍGUEZ
PAULO AUGUSTO DE SOUZA
MONIKA OTTERMANN
JOSÉ ADRIANO FILHO
JACIR DE FREITAS FARIA

4243

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, Rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, E-mail: mschwantes@bol.com.br

Coordinador de este número

Jorge Pixley • 790 Plymouth Road • Claremont • California 91711, U.S.A.
E-mail: jjpixley@earthlink.net

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

Precio de suscripción: (Tres números al año)	América Latina:	US$	18
	Otros países:	US$	30
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América Latina:	US$	6
	Otros países:	US$	10
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LAP

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 42/43

La canonización de los Escritos apostólicos

QUITO, ECUADOR

2002/2,3

Traducción y revisión: ISEDET y RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2002

This periodical is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, WWW: http://www.atla.com

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 2569318
Fax (593-2) 2566150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

CONTENIDO

Presentación 5

I. La problemática de la canonización

SANDRO GALAZZI. *De la autoridad en dirección a la jerarquía* 9

DIANA ROCCO. *La exclusión del discurso femenino en la Iglesia antigua* 18

EDIBERTO LÓPEZ. *Marción y el surgimiento del canon* 33

VIOLETA ROCHA. *El fragmento o Canon Muratori, un debate todavía abierto* 54

II. Algunos trayectos hacia la canonización

RICARDO PIETRANTONIO. *La recepción de los Hechos de los Apóstoles* 65

JORGE PIXLEY. *Las epístolas paulinas: De cartas ocasionales a Sagrada Escritura* 90

PEDRO LIMA VASCONCELOS. *El camino es estrecho: Idas y venidas en la incorporación (de parte) de la tradición juanina al canon del Nuevo Testamento* 109

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Hebreos y Bernabé. Las otras hermenéuticas* 131

III. La vivencia religiosa de algunos sectores cristianos

PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA, MONIKA OTTERMANN, Y JOSÉ ADRIANO FILHO. *Apocalíptica cristiano-primitiva: una lectura hacia dentro de la experiencia religiosa y hacia fuera del canon* 146

JACIR DE FREITAS FARIA. *¡Evangelios apócrifos! ¡Preciosidades que no entraron en el canon!* 172

Reseñas

— Guillermo Hansen, editor. *Los caminos Inexhauribles de la palabra*. Buenos Aires: LUMEN-ISEDET, 2000 191

PRESENTACIÓN

Este número de RIBLA aborda el proceso de canonización del Nuevo Testamento, la colección de escritos que se presentan como apostólicos y que debían añadirse a la Biblia para completarla, según los seguidores de Jesús. Estamos con él completando un tríptico. En RIBLA 22, "Cristianismos originarios [palestinos] (35 a 70 a.C.)" hicimos una exploración de los diversos movimientos judíos en Palestina que se inspiraron en Jesús de Galilea para renovar su práctica de fe. Quisimos los autores reconstruir la situación palestina de colonia periférica del imperio romano como el contexto de Jesús y su movimiento. Y quisimos mostrar la diversidad de movimientos que no se pueden nivelar en una sola cosa. Estaban los seguidores galileos de quienes sabemos un poquito por Q, el evangelio que se puede reconstruir detrás de Mateo y Lucas. Y estaba la comunidad de seguidores en Jerusalén del cual dan testimonio el libro de los Hechos de los Apóstoles y la Epístola de Santiago. En una segunda colección, RIBLA 29, "Cristianismos originarios extra-palestinos (35 a 138 d.C.) ampliamos el horizonte geográfico y cronológico. Nuevamente, el énfasis era el contexto socio-político-económico, ahora de distintas regiones (Egipto, Edesa y Oriente, Antioquía, Ponto, Asia, Acaia y Macedonia, Roma), cada una de las cuales presenta sus peculiaridades. Quisimos mostrar la diversidad de los movimientos que se inspiraban en Jesús y que en este período y estos espacios fueron tomando distancia del judaísmo de Jesús y sus apóstoles.

Ahora, en este número de RIBLA sobre "La canonización de los escritos del Nuevo Testamento", queremos variar un poquito el enfoque, dirigiendo la atención, más que en las dos colecciones anteriores, a los textos. Pero siempre con la intención de mostrar la diversidad de los movimientos que produjeron los textos y los aceptaron como autoritativos. Llegarían a ser en el fuego de las persecuciones del siglo III y con la instalación en el poder del siglo IV un solo movimiento religioso que sería llamado y se llamaría cristiano. Al enfocar los textos preguntamos sobre por qué estos cuatro evangelios fueron aceptados y los de Pedro, Tomás y otros no, por qué Hechos de los Apóstoles y no los Hechos de Pablo, Andrés, Juan o Pedro, por qué Hebreos y no Bernabé, por qué del Apocalipsis de Juan y no el Pastor de Hermas. Es decir, la clásica pregunta por el canon, por las listas de escritos "apostólicos". Cada escrito refleja algún movimiento dentro de lo que devino con el tiempo cristianismo. Y algunos movimientos con sus textos fueron excluidos.

Pero queremos también abordar algunos desarrollos cuestionables que dejaron su impacto en el Nuevo Testamento. Dentro de un imperio como el romano donde el orden jerárquico en la familia, la ciudad, y las religiones era importante, constatamos que hubo un cambio desde una red de grupos solidarios como el movimien-

to de Jesús en Galilea y la red de iglesias asiáticas y griegas fundadas por Pablo hacia el episcopado monárquico que se refleja en las cartas de Ignacio de Antioquía, las Epístolas Pastorales, y la Carta de Clemente de Roma a la iglesia en Corinto. De una forma muy natural esta jerarquización significó también una patriarcalización de las iglesias originarias. Las líderes femeninas como Tecla, o Felicidad y Perpetua, o las profetizas de Frigia, fueron relegadas a las tinieblas de afuera (del canon). La autoridad del *pater familias* era básica en la sociedad romana, y en gran medida penetró también en las jóvenes iglesias de creyentes en Cristo Jesús. Este es el fondo de toda discusión del canon que pretenda, como RIBLA pretende, ser una contribución a la liberación dirigida por el pueblo. RIBLA quiere animar la lectura popular de la Biblia y usar la ciencia bíblica para nutrir este movimiento popular de liberación. Dentro de ello se encuadra esta contribución a los orígenes del canon.

Ahora, la jerarquización de la iglesia y su patriarcalización, ausentes ambos del movimiento galileo de Jesús, se hacen presentes en el Nuevo Testamento en varias manifestaciones y muy notoriamente en las Epístolas Pastorales y en interpolaciones en I Corintios y otros textos. Debemos entender con ello que no es la institución misma una caída en pecado. Los humanos no podemos sostener la vida social sin instituciones que organicen nuestra convivencia y éstas tienen que ser gerenciadas de alguna manera que siempre es la introducción de algún tipo de jerarquía. Y una sociedad ordenada requiere leyes, tácitas o escritas. ¡Esto es un proceso avalado por el canon! ¡Pero no se borró la igualdad solidaria de los movimientos originarios! Para expresarlo en términos paulinos, la ley es santa y buena, pero la ley mata (Rm 7,12-13). No podemos vivir sin ley, pero, la ley (normas de la institución), además de posibilitar la vida, lleva en sí la semilla de la muerte. Ya que normalmente el estudio de la Biblia está controlado por la jerarquía eclesial tiende a leer los textos como validaciones de la jerarquía, que es una verdad a medias. Con este tríptico de estudios sobre los cristianismo originarios pretendemos reintroducir la necesidad del carisma que no pide permiso, el del Jesús que dice, "El sábado fue hecho para los humanos y no los humanos para el sábado" (Mr 2,27). Podríamos aplicar este dicho al tema que nos ocupa así, "El canon fue hecho para los fieles y no los fieles para el canon". Lo cual no significa que neguemos validez al proceso de canonización que fue un proceso de inclusión y de exclusión por algunas autoridades aún incipientes. Los libros canónicos del Nuevo Testamento han servido para nutrir movimientos dinámicos de fe así como para mantener vivo el espíritu libertario.

Esta colección se podría organizar de distintas maneras. He aquí la organización que hemos adoptado. Diez artículos se organizan en tres secciones. Una primera sección de cuatro artículos plantea la problemática del canon, iniciando con los artículos de Sandro Galazzi y Diana Rocco sobre jerarquización y patriarcalización, respectivamente. Luego sigue un nuevo estudio sobre el teólogo Marción del Ponto, un gran paulinista, que fue importantísimo en aceptar para las iglesias una colección apostólica como compleción de la Biblia hebrea. La solución de Marción, un Evangelio y una colección de "la Epístola" no fue aceptable para los obispos, pero su propuesta de un "nuevo" testamento lo fue. Y luego, el debate en torno a un fragmento que parece ser una lista canónica que muchos investigadores piensan se originó en Roma en el siglo II. Violeta Rocha nos presenta este debate que incluye una novedosa tesis, que el Nuevo Testamento fue un hecho más editorial que decisión eclesial (Trobisch).

Propiamente, la canonización fue un proceso, aún si fuera acertada la propuesta de David Trobisch de que fue por criterios editoriales puntuales de mediados del siglo segundo, que llegó a ser lo que es. El proceso fue diverso y ya para Ireneo (fines del Segundo Siglo) estaba prácticamente concluido (totalmente concluido si aceptamos la tesis de Trobisch). La segunda sección sobre "algunos trayectos" señala estas diversas corrientes. El estudio detallado de Ricardo Pietrantonio es fundamental. El libro de los Hechos de los Apóstoles se escribió como segundo tomo del Evangelio de Lucas, pero mientras el evangelio pronto llegó a ser parte de una colección ampliamente usada, los Hechos quedan en el silencio hasta aparecer en plena luz en los escritos de Ireneo. De la colección de epístolas paulinas se puede saber mucho más de su trayectoria y este es el objeto del artículo de Jorge Pixley. Pedro Lima Vasconcellos trabaja la curiosa trayectoria juanina que está manifestada en tres epístolas y un evangelio que son parte de una trayectoria, aunque siempre circularon en colecciones diferentes (epístolas apostólicas las unas, evangelios la otra). Néstor Míguez trabaja con textos ya más influenciados por las tradiciones intelectuales judías y helenísticas que tienen mucho en común, Hebreos y Bernabé, solamente que uno entró al canon y el otro no.

Terminamos con una sección más pequeña de dos estudios que enfocan la experiencia religiosa de grupos periféricos de los cuales salió el Apocalipsis de Juan que entró al canon y varias obras que no entraron, pero que no por ello dejan de reflejar experiencias religiosas dignas de todo respeto.

No pretendemos ser exhaustivos con esta colección. Faltan la trayectoria de los evangelios sinópticos y las trayectorias santiaguina y petrina-Judas, y alguien podrá pensar en otros temas pertinentes. Pero creemos ofrecer a los/las lectores/as de RIBLA un buen banquete intelectual y espiritual.

Jorge Pixley

SANDRO GALLAZZI

DE LA AUTORIDAD EN DIRECCIÓN A LA JERARQUÍA

Resumen
Uno de los factores que influenciaron sobre la lista final de los libros sagrados fue el poder jerárquico, que se fue estableciendo en las iglesias al final del siglo I e inicios del II. En este trabajo trataré de acompañar este lento, gradual pero irresistible proceso que culminó en la concentración del poder en las manos de unos pocos hombres, considerados sagrados, con la exclusión de la mayoría laica y de todas las mujeres.

Abstract
One of the factors which influenced the final list of sacred ooks was the hierarchical power which was being established in the churches at the end of the first century and the beginning of the second. In this work I shall try to follow this slow, gradual but irresistible process which culminated in the concentration of power in the hands of a few men, considered holy, excluding the lay majority and all the women.

La cuestión del canon de las Escrituras sagradas, que estamos estudiando en este número de RIBLA, es sin duda compleja, y puede ser analizada desde muchos ángulos. El canon de las Escrituras es fruto de la convergencia y divergencia de muchos factores, el resultado de conflictos innumerables y también de importantes consensos. No caben dudas, sin embargo, sobre el hecho de que uno de los factores que influenciaron sobre la lista final de los libros sagrados, fue el poder jerárquico que se fue estableciendo en las iglesias, al final del primer siglo e inicios del II.

La propuesta paulina[1] de una iglesia igualitaria, ministerial y laica, señal viva de *agápê*/caridad y expresión máxima de nuestra fe en Cristo Señor, fue sustituida al poco tiempo por una iglesia jerárquica, autoritaria y sacerdotal. En este trabajo trataré de acompañar este proceso lento, gradual pero irrefrenable, que culminó en la concentración del poder en las manos de unos pocos hombres, considerados sagrados, excluyendo al mismo tiempo a la mayoría laica y a todas las mujeres.

---

[1] Aceptamos la opinión de muchos estudiosos que consideran que la redacción final de las llamadas cartas pastorales no fue hecha por Pablo y que éstas son posteriores al año 80. Puede ser que un texto paulino pequeño y original haya sido, posteriormente, utilizado como base de estas cartas.

Las cartas paulinas

Las cartas paulinas atestiguan la presencia de liderazgos dentro de la comunidad. Clásico es el texto de 1Cor 12,28 que confirma la importancia de los apóstoles, profetas y maestros como personas "establecidas por Dios en la iglesia", junto con los poseedores de carismas diversos:

> *"Aquellos que Dios estableció en la Iglesia son: primero, apóstoles; segundo, profetas; tercero, maestros. Después los poderes, luego los carismas de sanación, de asistencia, de gobierno, géneros de lenguas".*

El contexto nos hace entender que esta lista, no debe ser tomada como una legitimación de una jerarquía de poder, en el ejercicio de los diversos servicios. El ejemplo que precede, sobre el cuerpo y los miembros, y el himno a la *agápê*/caridad que sigue, nos dan la clave de lectura: se trata de funciones complementarias, diversas pero parejas, dones del Espíritu Santo para el mejor funcionamiento del cuerpo. Esta propuesta está magistralmente sintetizada en Rm 12, 4-10:

> *"Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así también nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo y miembros unos de otros, pero tenemos dones diferentes según la gracia que nos fue dada: sea profecía en proporción con la fe; sea ministerio en el ministerio, sea el que enseña en la enseñanza; el que exhorta con la exhortación; el que contribuye, con simplicidad; el que preside, con diligencia; el que ejerce misericordia, con alegría. Que el amor sea sin hipocresía. Detestad el mal, adhiriéndoos al bien. Amaos cordialmente unos a otros con amor fraternal, superándoos unos a otros en la estima".*

1Ts 5,12-13 es el único texto paulino que habla de la función de la presidencia en la comunidad:

> *"Os rogamos, hermanos, que respetéis a quienes trabajan entre vosotros, y que son los que os presiden en el Señor y os amonestan, y que los tengáis en máxima consideración por su trabajo".*

Los términos "obispo" y "diácono" sólo aparecen en Fl 1,1. Y a pesar del testimonio de Hechos 14,23 y 20,17, Pablo nunca habla de los presbíteros[2]. En el libro de los Hechos de los Apóstoles el término "presbíteros" suele estar unido al de "apóstolos" e indica, casi siempre, la organización propia de la comunidad de Jerusalén (Hechos 11,30; 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18).

La Didajé[3]

La *Didajé* es uno de los primeros textos postpaulinos, surgido probablemente en torno del año 70 en la comunidad de Antioquía, a partir de un escrito judío preexistente. Es un simple vademecum que atestigua sobre las instrucciones teológicas, éticas y litúrgicas, heredadas de los apóstoles, para una comunidad de creyentes.

---

[2] Si bien el término *epíscopoi* de Fl 1,1 puede tener el mismo significado.

[3] "Apóstol", en la *Didajé*, no es todavía sinónimo de uno de los Doce, sino que identifica al proclamador itinerante del Evangelio.

Los capítulos 11 a 15 son los que más interesan para el objetivo de nuestro estudio. Son la memoria de un momento inicial en el cual la presencia de los apóstoles, profetas y maestros itinerantes era muy importante (se trata de la misma lista que vimos en 1 Cor 12,28).

La señal de autenticidad de este ministerio es la pobreza, el desprendimiento, la simplicidad. Ninguno de ellos es portador de un poder constituido. Su autoridad les viene del ejercicio fiel de su ministerio:

> *"Por su manera de vivir se puede distinguir al verdadero profeta del falso (...) Todo profeta que enseña la verdad, pero no practica lo que enseña, es un falso profeta" (XI).*

Ellos deben quedarse sólo un día o dos en la comunidad, no tomar sino lo necesario para el viaje. Pedir dinero, exigir comida, buscar privilegios, son señales de falsedad:

> *"El profeta que, por inspiración, ordena preparar una mesa, que no coma de ella, si no, es un falso profeta (...). Si alguien, por inspiración, dijese "dame dinero" o alguna otra cosa, no lo escuchen" (XI).*

Tienen que vivir de la solidaridad de la comunidad, la que es invitada a ofrecer a ellos y a los demás pobres las primicias de todo, pan, ropa y dinero.

Superintendentes/obispos y siervos/diáconos son escogidos por la comunidad en función de la liturgia eucarística: partir el pan y hacer la acción de gracias (XIV e XV):

> *"No los desprecien porque, junto con los maestros y los profetas, son las personas mas dignas de aprecio entre vosotros" (XV).*

Como en 1Ts 5,12, comienza a aparecer una primera señal de concentración de poder. Hablando de obispos y diáconos, y describiendo cuales deben ser sus cualidades, la *Didajé* añade:

> *"Ellos cumplen en medio de vosotros el servicio de los profetas y de los maestros" (XV).*

Al asumir, también, la función de profetas y maestros, obispos y diáconos no se limitarán más al servicio litúrgico de la eucaristía, sino que pasarán a ejercer el gobierno dentro de la *ekklêsía*. Profetas y predicadores itinerantes y carismáticos están destinados a desaparecer.

Las cartas post-paulinas

Las cartas pastorales —Timoteo y Tito—, casi con certeza post-paulinas, de fines del siglo I, nos muestran un proyecto de iglesia completamente diferente.

La organización administrativa es claramente jerárquica y ya no mas igualitaria: obispos, diáconos y presbíteros son funciones constituidas dentro de la comunidad y su tarea principal es la de "gobierno"(1Tm 3,5. 12), aunque no resulta clara la forma de su ejercicio ni las relaciones entre las diversas funciones.

Las señales de un poder constituido son claras: el "episcopado" es un servicio al cual se puede aspirar, y eso es una cosa buena (1Tm 3,1); el "diaconado", bien

ejercido, garantiza un "puesto de honra" (1Tm 3,12); los presbíteros que ejercen bien la presidencia son dignos de doble remuneración (1Tm 5,17). Tito, por su parte, fue dejado en Creta para "*poner en orden las cosas restantes*" y para "*constituir presbíteros en cada ciudad*" (Ti 1,5).

Su primera preocupación debe ser la "defensa de la sana doctrina" contra los abusos y eventuales herejías que podían estar surgiendo. Timoteo debe dedicarse "*a la lectura, a la exhortación y a la instrucción*" (1Tm 4,13); debe proclamar la palabra, insistir en el tiempo oportuno e inoportuno, refutar, amenazar, exhortar con toda paciencia y doctrina (2Tm 4,2). Esta es su diaconía que debe ser realizada plenamente (2Tm 4, 5).

Enseñanza, instrucción, doctrina, exhortación: son palabras cada vez más comunes en estas epístolas. Se habla del *"depósito"* (1Tm 6,20; 2Tm 1,12.14) que debe ser guardado y conservado con fidelidad y transmitido intacto.

> *"Guarda el mandamiento inmaculado, irreprensible, hasta la aparición*[4] *de nuestro Señor Jesucristo"* (1Tm 6,14)

El obispo, sobretodo, "*ecónomo de las cosas de Dios*" (Ti 1,7), tendrá esta responsabilidad y debe tener una conducta irreprensible para poder combatir los falsos maestros que se insinúan en la comunidad detrás de una falsa ciencia (1Tm 6,20), de doctrinas demoníacas (1Tm 4,1), de fábulas impías, cosas de personas caducas (1Tm 4,7). Éstas progresan en la impiedad, su palabra es una gangrena que corroe (2Tm 2,16-17); son insumisos, habladores, engañadores... con el objetivo ilícito del lucro, enseñan lo que no tienen derecho de enseñar (Ti 1,10-11).

Pienso que en este proceso de defensa de la verdadera doctrina, el canon se fue constituyendo, por un lado, como una parcela importante de este *depositum fidei* y, del otro, como medida excluyente de textos heréticos y peligrosos.

En este modelo de iglesia, el espacio de las mujeres está cerrado[5].

> *"Durante la instrucción, la mujer aprenda en silencio con toda subordinación. No permito que la mujer enseñe o domine sobre el hombre. Que conserve por tanto el silencio"* (1Tm 2,11-12).

Ya no se trata del caso polémico de hablar en lenguas, como en Corinto. Aquí el silencio se da durante la instrucción, una actividad normal de la comunidad, antes siempre abierta a las mujeres. Más aun, el silencio está inmediatamente asociado a la subordinación. En la comunidad, la mujer debe estar subordinada. Vale la pena destacar el binomio enseñar = dominar, que será típico de una cierta comprensión del magisterio. Este servicio será exclusivo de los hombres.

Además, no se trata de una norma de decoro o de orden. Se da una razón aparentemente teológica, la más vieja, la que siempre fue usada:

> *"Porque primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán quien fue seducido, sino la mujer la que, seducida, cayó en transgresión. Pero será salva por la maternidad, en la medida en que con modestia permanezca en la fe, en el amor y en la santidad"* (1Tm 2,13-15).

La dignidad de la mujer, de esta manera, queda reducida a la función biológica de la maternidad. Por lo demás, no vale nada. No para la comunidad.

---

[4] Epifanía: palabra propia de estas cartas para indicar la segunda venida del Señor.

[5] Por más que alguno encuentre en 1Tm 3,11 una referencia a las diaconisas.

La modestia es su primera virtud, que viene antes de la fe misma. *"Ropas decentes, con pudor y modestia, sin trenzas, ni joyas"* (1Tm 2,9). Esta es la primera instrucción para las mujeres de estas comunidades.

Estas cartas siempre muestran desconfianza hacia cualquier tipo de mujer. Cuidado con las viudas, que pueden ser viudas alegres..., cuidado con aquellas que tienen padres que sostener..., cuidado con aquellas que buscan el placer... Sólo se registra en el papel de las viudas las que tienen mas de 60 años... y que "hayan lavado los pies a los santos" (1Tm 5,3-10).

El texto no logra esconder el desprecio hacia *"estas gunaikaria / mujerzuelas cargadas de pecado, poseídas de toda clase de deseos, siempre aprendiendo, pero sin poder jamás alcanzar el conocimiento de la verdad"* (2Tm 3,6).

Mujer burra, que quiere aprender pero no va a llegar al conocer. Y no se trata de otro asunto que no sea el de la doctrina. ¿Cómo podrá enseñar si no consigue conocer?

> *"Que las mujeres ancianas no sean calumniadoras, ni beban demás. Sean capaces de dar buenos consejos a las recién casadas para que éstas aprendan a amar a sus maridos e hijos, a ser juiciosas, fieles y sumisas a sus esposos, buenas dueñas de casa, amables, a fin de que la palabra de Dios no sea difamada"* (Ti 2,3-5).

Ningún recado para los varones, ninguno para los señores; sólo para los esclavos, que son exhortados a obedecer *"para que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemados"* (1Tm 6, 1-2).

¡Interesante es esta preocupación, para que la doctrina y la palabra de Dios no sean difamas o blasfemadas!

Las comunidades deben conformarse con lo "normal" de la vida del momento. Ser diferentes significa persecución, difamación, incomprensión. Entonces, para ser aceptados y respetados sólo nos resta una alternativa: *no ser alternativa*. Ser iguales a los otros. Mujeres y esclavos tienen que someterse para que la comunidad no sea mal vista o incluso perseguida.

El "Señor" ya no es más central. Ocupa un lugar secundario en las cartas a Timoteo y, ni siquiera es nombrado en la carta a Tito.

¡Nuevos señores van a ocupar este lugar como sus representantes: autoridades civiles y religiosas, patronos y maridos!

El evangelio de Juan, en fuerte polémica con este modelo de iglesia, volverá a hablar de la centralidad del Señor; hablará de servicio y de lavar los pies, y no de poder y de gobierno; hablará del pastor que precede y da la vida, y no de quien gobierna y manda y, sobretodo, hablará de mujeres.

Siete veces una mujer será colocada al frente de la comunidad como ejemplo de profecía, de discipulado, de apostolado.

Su madre Maria hará que acontezca la "hora" en el inicio y al fin de su caminata, en las bodas de Caná y a los pies de la cruz. La samaritana profetiza y anuncia al mesías por primera vez. La adúltera nos enseña que la casa de Dios es para los pecadores y no para los justos. Marta –y no Pedro- proclama la fe en el Cristo, hijo de Dios vivo. María de Betania salió con su cabeza ungida y Magdalena recibe la misión de anunciar el centro de la fe evangélica: "el Dios de Jesús es nuestro Dios, el Padre de Jesús es nuestro Padre".

La carta de Clemente a los Corintios

Clemente, obispo de Roma y Juan, de Éfeso, son contemporáneos, ¡pero cuán diferentes!

La pavorosa persecución del dragón y de la bestia-fiera imperial del Apocalipsis que quiere exterminar a los cristianos, se transforma en Clemente en simples *"adversidades y tribulaciones imprevistas y continuas que nos afectaron"* (1).

El imperio que, en el Apocalipsis va a ser destruido en el lago de fuego y azufre, en Clemente llega a ser objeto de aprecio y oración:

> *Conduce nuestros pasos en la santidad de corazón para que podamos hacer el bien delante de ti y delante de nuestros jefes (...) Concédenos sujetarnos a tu nombre omnipotente y a quienes en la tierra nos guían y nos gobiernan (60)*

Y no se trata de autoridades eclesiales:

> *"Tú, Señor, les diste el poder real para que nos sujetemos a ellos (...) Dales salud, paz, concordia, perseverancia, para que puedan ejercer, sin escollos, el poder soberano que tú les confiaste" (61)*

Esta divergencia en el análisis político[6] basta para hacernos sentir el sabor de polémica, de conflicto entre dos modelos de iglesia.

No olvidemos que la razón principal, que motivó la carta de Clemente a los Corintios, fue la exoneración de algunos presbíteros por parte de la comunidad. Esta exoneración, que Clemente considera *"vergonzosa, por demás vergonzosa"* (47), no respeta el orden de las cosas que Cristo quiso para su iglesia y debe ser reconsiderada.

Esta polémica permite a Clemente expresar su concepto de iglesia. Es verdad que todavía conserva la imagen del cuerpo y de sus miembros pero, como ejemplo de organización interna, toma *"nuestro"* ejército[7] con sus relaciones de orden y dependencia: procónsules, tribunos, centuriones, jefes de cincuenta; todos ellos obedeciendo al emperador y a los oficiales superiores. Grandes y pequeños en relaciones recíprocas que los hacen útiles los unos a los otros (37).

Otro modelo que Clemente va a tomar es el del sacerdocio sadoquita: Sumo sacerdote, sacerdotes, levitas y laicos[8] (40). Y el del primado aaronita que lo consagró por encima de todas las tribus (43).

No nos es dado saber por qué los presbíteros de Corinto fueron apartados del cargo, pero Clemente nos confirma que este cargo viene de Dios por transmisión directa y que, por eso, no puede ser cuestionado. Imitando el antiguo ejemplo de Moisés, Cristo, enviado de Dios para los nuevos tiempos, envió a los Apóstoles:

> *"El (Cristo) viene de Dios y los Apóstoles de Cristo, por eso proceden ordenadamente de la voluntad de Dios (...) Éstos examinaban a los mejores fieles y los constituían como obispos y diáconos" (42).*

---

6 Parece, sin embargo, que no tiene fundamento la afirmación de que Clemente sea el Cónsul Flavio Clemente, primo del propio emperador Domiciano.

7 Se trata del ejército romano.

8 Clemente fue el primero en usar la palabra "laico" para indicar a los que no pertenecen a la jerarquía.

Estas personas fueron llamadas "ministros sagrados" (43) y ordenaron que *"Después de su muerte les sucedieran en el ministerio otros hombres seguros (...); no es justo, por eso, apartar de su ministerio a estos hombres escogidos por los Apóstoles o, más tarde, por personas eximias y aprobadas por toda la iglesia"* (44).

La comunidad tendría, en este caso, sólo el papel de refrendar la elección hecha por los apóstoles y/o sus sucesores.

Está establecido el esquema jerárquico del poder que viene de Dios, pasa por Cristo y después por los Apóstoles y sus sucesores por ellos mismos constituidos.

¿Por qué los apóstoles tomaron esta decisión? Porque Cristo los tenía advertidos de que surgirían contiendas, celos y envidias en busca de la dignidad de ser obispos. Para evitar todo eso –que podía ser causa de división dentro de la iglesia– los apóstoles designaron directamente a sus sucesores y as en adelante. La sucesión apostólica no era, así, ocasión de disputa, convirtiéndose en garantía de paz y de unidad.

Clemente todavía no habla explícitamente del primado de la iglesia de Roma que, sin embargo, queda sobreentendido. Llama mucho la atención, el hecho de que la consulta de los presbíteros de Corinto haya sido dirigida a Roma y no, por ejemplo, a Éfeso, donde todavía vivía el apóstol Juan, nunca mencionado en esta carta, a pesar de ser contemporáneo.

Clemente no pide disculpas por entrometerse en un asunto interno de la comunidad; por el contrario, casi se disculpa por haberse atrasado en intervenir (1). Tiene la certeza de su posición. De ahí la conclusión:

"Si alguien desobedece a la palabra que Dios os habla por nuestra boca, sepa que está en culpa y en grande peligro" (59).

"Será nuestra alegría saber que seréis obedientes a lo que os escribimos movidos por el Espíritu Santo, cortando resentimientos y celos, y poniendo en práctica nuestra exhortación a la paz y a la concordia" (63).

La comunidad acogió esta carta y todo indica que obedeció.

En esta larga carta, Clemente cita innumerables textos bíblicos, mostrando, por un lado, su profundo conocimiento de la Septuaginta y, por el otro, la importancia para la comunidad de las cartas de Pablo, nombrado directamente (47) y citado más de 20 veces, de los Hechos (una vez), de los sinópticos (una vez) y de la 1.ª carta de Pedro (cuatro veces).

El canon está en formación. La autoridad de Clemente, con certeza, contribuyó a su consolidación.

La cartas de Ignacio de Antioquía

Las cartas de Ignacio de Antioquía fueron escritas cerca de diez años después, a comienzos del siglo II. Se trata del testimonio del obispo de Antioquía cuando era conducido como prisionero a Roma, donde sería condenado al martirio.

Las cartas fueron dirigidas a las mismas comunidades de Asia Menor, antes acompañadas por el apóstol Juan. Tres de ellas –Éfeso, Filadelfia y Esmirna– ya habían sido destinatarias de las cartas contenidas en el libro del Apocalipsis.

A través de estas cartas, podemos aproximarnos a la espiritualidad y a la mística de Ignacio que, con coraje, se prepara para enfrentar su probación, pero pode-

mos también conocer su eclesiología, porque se trata precisamente de eclesiología.

La fuerte insistencia, presente en casi todas las cartas, respecto de la centralidad del obispo, muestra cuan grande debía ser la polémica y el conflicto interno justamente en esas comunidades que, bajo la influencia precedente de Juan y de Magdalena, debían estar resistiendo el modelo "romano" que les estaba siendo impuesto.

He ahí por qué Ignacio busca poner una base teológica al modelo jerárquico. Ya no se trata solamente de una opción adecuada para combatir las herejías o evitar celos y envidias. Hay mucho más: ésta y solamente ésta, es la iglesia.

Es una propuesta totalitaria, universalizante y excluyente. La iglesia sólo puede ser así; si no fuese así, no sería iglesia.

Los grados están establecidos: obispo, presbíteros[9] y diáconos. Vamos a registrar algunos de estos textos, que fueron determinantes para la eclesiología de la iglesia romana.

La jerarquía es la reproducción permanente de relaciones de sumisión, donde el obispo representa a Dios y los presbíteros a los apóstoles:

"Esforzáos en hacer todo en aquella concordia que Dios quiere, bajo la presidencia del obispo que ocupa el lugar de Dios, y de los presbíteros que ocupan el lugar del colegio apostólico y de los diáconos, mis queridos, a los cuales fue confiado el servicio de Jesucristo (...) Permaneced unidos al obispo y a vuestros jefes y seréis una demostración viva de la incorruptilidad eterna" (*Magnesios* 6)

"Debéis respetar a los diáconos como al mismo Jesucristo, y a los obispos como la imagen del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios y como el colegio apostólico: ***sin ellos no*** *hay iglesia"* (*Trallanos* 3)

La conclusión es la unión sumisa a la jerarquía:

"Estad unidos a vuestro dignísimo obispo y a la corona espiritual de vuestro colegio presbiterial y a vuestros santos diáconos. Someteos a vuestro obispo (...) como Jesucristo se sometió al Padre en su humanidad y como los Apóstoles a Jesucristo y al Padre y al Espíritu Santo" (*Magnesios* 13, *Filadelfios* 7)

"Debéis permanecer unánimes con el obispo (...) El colegio presbiteral, digno de este nombre y digno de Dios, debe estar unido al obispo como las cuerdas de una cítara" (*Efesios* 4)

"No podemos oponernos al obispo, cuidado, para que Dios no se oponga a nosotros" (Efesios 5)

"Nada debéis hacer sin el obispo y sin los presbíteros" (Magnesios 7)

"Con vuestra sumisión al obispo, como a Jesucristo, me demostráis que no vivís según el mundo sino según Jesucristo (...) Es necesario no actuar nunca sin el obispo y además es preciso someterse al colegio de los presbíteros como a los apóstoles de Jesucristo" (Trallanos 2)

Quien está cerca del altar es puro y quien se queda lejos no es puro; quien hace algo sin el obispo o los presbíteros o los diáconos, no es puro en su conciencia (Trallanos 7)

Procurad participar en una única eucaristía (...) como único es el o bispo con sus presbíteros y diáconos, siervos como yo. Sólo obrando así estaréis obrando según Dios (Filadelfios 4)

Es bueno fijar los ojos no solamente en Dios sino también en el obispo: quien honra al obispo es honrado por Dios; quien actúa a escondidas del obispo sirve al demonio (Esmirnenses 9)

---

[9] Es Ignacio el que da más importancia a los presbíteros que a los diáconos, los que quedan, de esta manera, en un tercer grado.

Escuchad al obispo si queréis que Dios os escuche. Yo me ofrezco en sacrificio en pro de quien se somete al obispo, a los presbíteros y a los diáconos (A Policarpo 6)

No es necesario hacer comentarios. El cambio se vino operando de manera firme e irresistible, hasta llegar a la síntesis expresada en la carta a los esmirnenses:

"Como Jesucristo siguió al Padre, así vosotros todos seguid al obispo y al colegio de los presbíteros, como los apóstoles. Venerad a los diáconos como la misma ley de Dios. Ninguno haga algo respecto de la iglesia sin el obispo. Considerad válida sólo la eucaristía que es celebrada por el obispo o autorizada por él. ***Donde está el obispo, ahí debe estar toda la comunidad, así como donde Jesucristo está, ahí está la iglesia católica***[10]. *Sin el obispo no está permitido bautizar ni celebrar el ágape: sólo lo que él aprueba es agradable a Dios. Sólo así vuestras acciones serán seguras y válidas" (Esmirnenses 8)*

Para completar esta eclesiología, es importante recordar que la carta de Ignacio a los Romanos presenta, también, su visión de la centralidad de la iglesia de Roma. Ignacio, obispo de Antioquía, segundo sucesor de Pedro, se dirige a la iglesia de Roma cuyo obispo también es sucesor de Pedro. Es la iglesia que "preside" en la capital de las tierras romanas y que

"Preside en la unión de la caridad" (Romanos int)

El texto no define a qué tipo de presidencia se refiere, pero es importante recordar que en otros pasajes el verbo "presidir", sobre todo, cuando está relacionado con el obispo, indica una presidencia de autoridad. Podemos, sin mayores dudas, conservar la analogía.

En contraposición con esta propuesta eclesiológica, está la herejía, la falsa doctrina que debe ser combatida con vehemencia y radicalmente. Pocas son las referencias que nos explicitan cuáles sean estas herejías. En muchos textos queda claro que pensar de una manera diferente de ser iglesia, puede llegar a ser la mayor herejía.

Llegamos al fin de este *excursus*. Es difícil afirmar de qué forma este pasaje de la autoridad en dirección a la jerarquía, haya podido influenciar la composición final del canon del Segundo Testamento. Con certeza tuvo su peso, sobretodo al incluir, como paulinas, cartas que sin duda poco tenían que ver con Pablo y, más todavía, al excluir textos de opositores a este proyecto eclesiástico; o, quien sabe, al modificar o agregar textos ya en uso en las varias iglesias.

Ésta pudo haber sido la historia del capítulo 21 de Juan, añadido posteriormente para armonizar –con el pastoreo universal de Pedro sobre todas las ovejas y los cabritos– su oposición inicial a la eclesiología jerárquica que, a fines del siglo I, estaba naciendo en medio de las comunidades, sobretodo a partir de Roma.

Es una sospecha. Dejémosla como tal.

Sandro Gallazzi
Cx.P. 12
68906-970 Macapá (AP) – Brasil, cptap@uol.com.br

Traducción: José Severino Croatto.

[10] Es la primera vez que esta expresión es usada.

DIANA ROCCO TEDESCO

LA EXCLUSIÓN DEL DISCURSO FEMENINO EN LA IGLESIA ANTIGUA

Resumen
En los primeros siglos del cristianismo hay poquísimos textos escritos por mujeres o aún que tengan mujeres por protagonistas. En este artículo se quiere aclarar esta laguna investigando las pocas mujeres que son visibles, Tecla, Maximila y Priscila, Perpetua, María Magdalena del Evangelio de María y Egeria. Es evidente que hubo mujeres cristianas con fuerza de testimonio y carácter e igualmente evidente que distinguidos cristianos como Jerónimo se esforzaron por silenciarlas.

Abstract
In the first centuries of Christianity there exist very few texts griten by women o even texts that have women as their main characters. This article tries to clarify this gap searching out the few visible women of the period, Thecla, Priscilla and Maximila, Perpetua, Mary Magdalene of the Gospel of Mary, and Egeria. It is evident that there existed women of strong character and testimony, and equally evident that distinguished Christians like Jerome made every effort to silence them.

"Era Marcela muy discreta y sabía lo que llaman los filósofos *to prépon,* es decir, lo decente o decoroso en el obrar; y así, de tal forma respondía a lo que se le preguntaba, que **aun lo suyo lo vendía por no suyo, afirmando ser o mío o de cualquier otro.** De este modo, **aun en lo que enseñaba, confesaba ser discípula** –sabía, en efecto, lo que dice el Apóstol: *A la mujer no le permito enseñar* (1 Tim 2,12)–, **con lo que evitaba dar la impresión de agraviar al sexo viril** y, a veces, hasta a sacerdotes u obispos que la consultaban sobre puntos oscuros y ambiguos."

En esta cita, Jerónimo, con su acostumbrada lucidez, concentra prácticamente todo lo que hay que saber para entender el problema con que nos enfrentamos: las mujeres son bienvenidas y, es más, buscadas por la comunidad cristiana y llegan a desempeñar importantes tareas asistenciales, pero, sin embargo, sus funciones no pueden transgredir, tampoco dentro de la Iglesia, la norma socialmente aceptada de que una mujer no puede convertirse en "pública" a menos que se deshonre.

La clausura, pues, se impone o en sus propias casas, o más tarde en lugares destinados a tal fin (monasterios o casas de clausura), y se extiende a su posible discurso. Puede y debe trabajar para la Iglesia, siempre y cuando, guarde *su lugar*, que es el del ámbito privado, con lo que evita "agraviar al sexo viril", como dirá Jerónimo.

Lo que hace este Padre en el siglo IV es expresar claramente aquello que se viene gestando durante los siglos anteriores y que modela toda una corriente de pensamiento desde Tertuliano en adelante, acerca del lugar que en la Iglesia debe ocupar la mujer.

Lo que observamos parecerá evidente –y por cierto no somos los primeros en señalarlo– pero debe volver a decirse una vez más: la organización eclesial cristiana nace, crece y se organiza como parte de una sociedad de estructura relacional patriarcal y no puede menos que adoptar y reflejar sus formas, ideales y reales.

Estas reglas y principios ideales, estos valores, se fueron modelando a lo largo de los primeros cuatro siglos de la Historia de la Iglesia y podríamos decir que Jerónimo expresa algo así como el punto de llegada que fundamenta el silencio –oral y escrito– impuesto a las mujeres por la Iglesia.

Esas ideas se basaron en una selección de textos paulinos y deuteropaulinos, que hablan de la mujer. La parcial selección de los Padres privilegió a aquellos textos que confirmaban la organización patriarcal y dejó de lado los que hablaban de un orden diferente, como el novedoso –yo diría revolucionario– "(...) todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" Gál 3,28.

En realidad los textos son citados para justificar una posición previa, que estaba pautada desde fuera de la Iglesia por la práctica social greco-romana, que era, como sabemos, la dominante.

Para demostrarlo en forma un poco simple, pero real, el texto más citado por los Padres sobre el actuar de las mujeres en la Iglesia es el de 1 Tim 2,11-12: "La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio".

A pesar de todo, a estudiosos como Orígenes se les hace difícil y hacen verdaderos malabares exegéticos para demostrar que ni Débora ni Hulda ni Ana –en Lucas 2,36-38–, a pesar de ser reconocidas como profetisas por las mismas Escrituras, ejercieron alguna vez su carisma ante asambleas **públicas**. Lo que se juega aquí es, en realidad, el lugar del poder dentro de la iglesia. El control del cuerpo, el actuar y las ideas de las mujeres, era funcional al modelo patriarcal, asegurando su continuidad.

Por lo tanto, en principio podemos afirmar que las cristianas que se consagraban a una vida completamente dedicada a la nueva fe, seguían situadas en el ámbito de lo privado y de la posesión masculina, tal como lo eran antes de su conversión, quitándoselas del espacio familiar para confinarlas en el espacio privado eclesial bajo la tutela de sacerdotes, obispos y confesores. Notemos que esta clausura incluía a ellas mismas (su cuerpo), a su desempeño público (sus acciones) y a toda su posible producción oral o escrita (sus ideas).

En una carta a Marcela, del año 384, hablando de Asela, una niña que como Paula, la hija de Leta, había sido consagrada por sus padres desde antes de nacer y que desde los diez años vivía en retiro, Jerónimo dice:

"Encerrada en las estrecheces de una celda, gozaba de la anchura del paraíso. El mismo suelo le servía de lugar de oración y de descanso (...) se portó siempre tan comedidamente y se mantuvo tan retirada en lo secreto de su habitación, que **jamás se presentó en público ni supo lo que era hablar con un hombre,** y, lo que es más

de admirar, a una hermana suya virgen, prefería amarla a verla (...) sana siempre de cuerpo y más sana de espíritu, la soledad hacía sus delicias, y en la ciudad turbulenta ha sabido encontrar el yermo de los monjes".

Sin embargo, también es necesario señalar, que este paso del ámbito familiar al eclesial lo hacían voluntariamente y no mediante trámite paterno, como era el caso del acuerdo matrimonial. Por eso la propaganda de los Padres se basó en dos puntos fundamentales: la libertad de elección, un cambio positivo en sí mismo, y la evasión de los deberes y peligros que implicaba a la mujer el estado de *matrona.*

Por lo tanto este artículo debiera tratar de lo que las mujeres no pudieron escribir, y no de los escasos textos escritos, que **suponemos** les pertenecen y lograron escapar a 2000 años de censura. Claro que nos quedan también las contestaciones de varios obispos y monjes a cartas de mujeres consideradas destacadas por su fe y consagración (*mulier virilis,* según el calificativo de los Padres), pero no las cartas de ellas, cartas, que por las respuestas que conservamos deben haber constituido un aporte valioso a la Historia de la Iglesia y que posiblemente nunca recobraremos. Por lo tanto sólo podemos conocer su discurso a través del filtro de la mirada masculina.

Así, "casualmente" se perdieron las cartas de Olimpia a Crisóstomo, aunque se conservan 17 del obispo a la diaconisa, se perdieron también las de las dos Melanias, las de Paula, Eustoquia, Blesila, Rufina y todas las mujeres que reconocían la autoridad de Jerónimo, y las de la misma Marcela entre ellas -destinataria de la carta cuya cita encabeza este artículo-, asimismo las cartas que seguramente la hermana de Agustín le escribió pidiéndole consejos para su pequeña comunidad, las de la hermana de Ambrosio y vaya a saber cuántas más, sin omitir en esta lista a Hypathia, que no era cristiana, aunque por su relación con el obispo Sinesio de Cirene y las cartas que él le escribió pensamos que consideraba al cristianismo entre las filosofías dignas de conocimiento. En este caso, como en los otros, conservamos las cartas del obispo a su maestra, pidiéndole consejos, sometiendo a su examen las nuevas reflexiones que iban apareciendo, las nuevas invenciones, pero no las de Hypathia, que deben haber sido cuidadosamente destruidas, así como lo fue su cuerpo.

Comentaremos, pues, desde el punto de vista de la mujer, los textos que nos quedan, aún siendo muy escasos los que creemos que se originan en mujeres o círculos femeninos: algunos fragmentos de *la Passio Perpetuae*, el *Itinerarium Egeriae*... y nada más. También, fuera del ámbito de la ortodoxia, el gnóstico *Evangelio de María*, algún que otro oráculo montanista de Maximila y Priscila, colaboradoras de Montano, recogido por heresiólogos mal predispuestos, y la leyenda hagiográfica de Tecla, fabulada, según Tertuliano, por un monje de Asia a fines del siglo II.

Analizaremos brevemente algunos de estos escritos. El orden seguido tiene que ver no solamente con lo temporal, difícil de precisar, sino también con una lógica espacial, que nos parece importante tener en mente al desarrollar este tema.

Hechos de Pablo y Tecla

Es uno de los ejemplos más conocidos de los *Hechos Apócrifos*. Aparecen como la segunda parte de un texto que se denomina *Hechos de Pablo.*

Los *Hechos de Pablo y Tecla* son un testimonio muy importante de la militancia femenina en la iglesia cristiana de los primeros siglos. Este testimonio que enfatiza tanto la participación activa de las mujeres, lleva a algunos autores a pensar que algunas de las *Actas* apócrifas, que en general presentan este tema con fuerza, fueron escritas por mujeres o círculos femeninos, que serían pues las narradoras de estos relatos de castidad y ministerio. Siguiendo a Theissen, podríamos por lo menos asegurar con certeza la existencia de un grupo transmisor, que ha valorado la participación femenina tanto como para que estos textos fueran preservados de la censura y la destrucción.

Lo que tenemos, en el caso de los *Hechos de Pablo y Tecla,* es el resultado de sucesivas elaboraciones redaccionales y la superposición de una leyenda hagiográfica escrita tal vez por el monje citado por Tertuliano, sobre relatos que recordaban a una posible figura histórica de una mártir de nombre Tecla, cuyo culto gozaba de popularidad en Asia Menor. Esto nos sitúa a fines del s.II y comienzos del III. Una *Vida de Tecla* es escrita tan tarde como el s.V, por otro sacerdote de Asia Menor.

Según el relato de los *Hechos*, tal como lo conservamos, Tecla es una joven rica de Iconio, que seducida por la predicación de Pablo cuando éste llega a su ciudad, abandona a su novio Tamiris con el cual estaba a punto de casarse y contra la voluntad familiar, se dispone a seguirlo e imitarlo, convirtiéndose en una especie de virgen itinerante.

Una vez superados los incidentes familiares que provoca la actitud de Tecla y su devoción a Pablo y su predicación, la protagonista decide seguir tras el apóstol, que sin embargo pospone su bautismo una y otra vez. Durante su itinerario es acosada sexualmente por diferentes pretendientes, lo que sirve al autor para demostrar algunos aspectos interesantes del personaje: su valor, su disposición a morir martirizada antes de perder su virginidad, –lo que muestra una vez más el valor de la virginidad en círculos cristianos (recordemos 1 Cor 7,8)–, y lo que me parece muy interesante, la mutación que va sufriendo el personaje a través del relato: Tecla comienza siendo una joven prometida "normal" de Iconio y termina siendo una anacoreta trasvestida de hombre, con sus cabellos recortados, para enfatizar más, si es posible, su vocación de superación de su condición femenina.

Este último tema también es importante recalcarlo, porque lo que encontramos dramáticamente actuado en este relato, es lo mismo que vamos a encontrar en el relato de Perpetua y lo que los Padres de la Iglesia no se van a cansar de predicar: una mujer triunfante de las tentaciones y fiel al evangelio pasa a ser una *mulier virilis*. Ha superado su deficiencia femenina para adquirir virtudes masculinas. Eso es visto así por Jerónimo, por Ambrosio, por Agustín y por todos los grandes Padres de la Iglesia. Y también por el Evangelio apócrifo de Tomás, que lo dice con toda claridad:

"114. Simón Pedro les dijo: ¡Que se aleje Mariham de nosotros!, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo".

Tecla, pues, seducida por la predicación de Pablo, se viste como hombre y lo busca, hasta la ciudad de Mira, en Licaonia. Aquí le cuenta sus aventuras, entre las cuales el haberse autobautizado en Antioquía cuando la llevan al circo como mártir

cristiana, por resistir a la seducción de un tal Alejandro, hombre principal de la ciudad:

"Introdujeron muchísimas fieras, pero ella estaba siempre en pie con las manos extendidas en plegaria. Pero cuando terminó la oración, se volvió, vio una enorme fosa llega de agua y dijo: 'Ya es tiempo de que yo me lave' y se tiró dentro con las palabras: 'en el nombre de Jesús el Cristo yo me bautizo en el último día'"

Después de relatarle los hechos a Pablo, le pide permiso para retornar a Iconio y este le responde: "Ve y enseña la palabra de Dios". Tecla parte pues, encuentra al llegar a su ciudad que su novio ha muerto, y tras convencer a su madre de la verdad del evangelio parte para Seleucia, donde "(...) después de haber iluminado a muchos por medio de la palabra de Dios, se durmió en dulce sueño."

La narración principal termina aquí, pero no faltan añadidos que hablan de una larga vida ascética después de la cual Tecla, ya anciana, huye de una tentativa de violencia entrando viva en la roca que se abre milagrosamente para albergarla hasta su muerte.

Muchos años después Eteria, la virgen española, autora de unas notas de viaje que nos ilustran sobre la geografía, monumentos y costumbres de los lugares santos orientales, nos cuenta de su visita a ese lugar, donde se había levantado una iglesia dedicada al culto de la ahora Santa Tecla. Según su relato se conservaban allí copias de una vida de la Santa, tal vez las que escribiera Basilio de Seleucia.

Para terminar este somero análisis, retengamos de este personaje algunos elementos que no permanecen dentro del cristianismo oficial post-constantiniano: la itinerancia de una mujer, la predicación con aval apostólico, su independencia de referentes masculinos, salvo Pablo, decisivo en su conversión, el gesto de autobautizarse dentro de este marco...

Todo eso parece indicar con fuerza, que por lo menos en Asia Menor, la calidad de la participación de la mujer en el movimiento cristiano asumía características públicas importantes, marcando diferencias cualitativas con las formas consagradas del cristianismo latino.

Siguiendo dentro de la región, quisiéramos ahora incorporar al análisis, los textos de otras dos mujeres del Asia Menor: Priscila o Prisca, y Maximila, seguidoras de Montano.

Los oráculos de Priscila y Maximila

Como es sabido, el montanismo, es un movimiento carismático nacido en Asia Menor entre aproximadamente el 150 y el 170, y lleva ese nombre debido a su fundador, un tal Montano, frigio de nacimiento. La participación activa y protagonista de dos mujeres, Priscila y Maximila, sus inmediatas seguidoras, profetisas ellas mismas, y continuadoras del movimiento, caracterizó al montanismo. Esta faceta no fue aceptada por Tertuliano, que después de proclamarse montanista, adaptó las características del movimiento a su propia visión del mismo.

El contenido de la predicación de este grupo lo conocemos en forma fragmentada –y tendenciosa– a través de citas de algunos heresiólogos, de Tertuliano mismo, y de relatos recogidos por Eusebio en su *Historia de la Iglesia.*

Por estas citas sabemos que el énfasis estaba puesto en una predicación extática de tipo profético que anunciaba la proximidad de la *Parousía.* El inminente descen-

so de la Jerusalén celestial, el entusiasmo por la proximidad del cumplimiento escatológico de las profecías, los trances extáticos, llenaron de entusiasmo a sus seguidores y el movimiento tuvo mucho éxito y creció notablemente en Asia Menor y el norte de África, donde, como dijimos, se logró la adhesión de Tertuliano y posiblemente del círculo que rodeaba a Perpetua y Felicitas, de quienes hablaremos más adelante.

Creemos que el problema de fondo no fue el de un posible cisma o herejía (depende del enfoque, el resultado del juicio) sino el de la aceptación de la circulación del carisma, que eliminaba las jerarquías eclesiásticas, sustituyéndolas por otras, más abiertas y horizontales, puesto que "el Espíritu donde quiera sopla"... Esto y el protagonismo de las mujeres, que se atrevían a profetizar en público y eran auténticas líderes de sus comunidades, desafiando todo el poder masculino de la iglesia cristiana ortodoxa.

Que los problemas de fondo son estos, podemos probarlo transcribiendo una cita de Hipólito en sus *Refutatio,* 8,18,19, que es sumamente explícita en sus prejuicios y temores:

"Existen otros, de naturaleza todavía más herética, frigios de nacionalidad. Han sido inducidos a error porque **se han dejado conducir por unas mujercitas** (*hypo gynaiôn)* llamadas Priscila y Maximila, a las que consideran profetisas, **diciendo que el Espíritu Paráclito habita en ellas**. Exaltan igualmente como profeta a un tal Montano, que ha iniciado el movimiento antes que las dos mujeres. **El número de los libros de estos es incalculable** y son estas lecturas los que los hacen desviar, puesto que no saben valorar en forma racional los oráculos de estos presuntos carismáticos y **no prestan atención a aquéllos que sabrían evaluarlos**. Se dejan guiar ciegamente sin ningún sentido crítico, por la fe que depositan en estos carismáticos y aseguran haber aprendido más de sus libros que de la Ley y los Profetas o de los Evangelios. Por sobre los apóstoles y cualquier carisma, exaltan a estas mujercitas, a tal punto que algunos de ellos han tenido el valor de asegurar que en estas mujeres encontraron cosas mejores de las que se pudieran encontrar en Cristo... Realizan innovaciones en los ayunos, en las fiestas, en el régimen alimentario que es a base de comidas secas y rábanos y afirman que esto ha sido instituido por estas mujercitas."

Aquí hay varias cosas que señalar, y que trascienden a pesar de la mala voluntad del informante.

Primero, es de notar la molestia e irritación que causaba a los obispos la horizontalidad de estos grupos y su desafío a las autoridades afianzadas de la iglesia cristiana. Esta es una parte importante del problema. Creo que con justeza –si adoptáramos la óptica monárquica de los obispos–, deberíamos plantearnos la pregunta básica, que en formulación eclesiológica ellos mismos se hacían: ¿qué organización resiste una apertura tan grande de las estructuras de poder?

La otra cosa notable es la mención a la gran cantidad de escritos montanistas conocidos en época de Hipólito de los que nos quedan apenas algunos pequeños fragmentos de profecías. Si tomamos en cuenta que esta obra debe ser de alrededor del 220, cuando se está queriendo universalizar un canon que distinguiera a la iglesia apostólica de las heterodoxias, se entiende el juicio de Hipólito contra estos escritos y que hayan desaparecido casi completamente a pesar de su abundancia.

Por último, y no por eso menos importante, el desprecio por el actuar público femenino es evidente, lo que nos hace sospechar de su importancia y envergadura, por lo menos en esta parte del Imperio. Y no dejemos de mencionar el desprecio por la mujer en sí misma, considerada una especie de falla de la naturaleza, según los conocimientos de la época. Todo eso configura el *gynaia* de Hipólito.

En realidad la virulencia de la reacción se explica (y de las difamaciones que recoge Eusebio en su *Historia de la Iglesia*) si entendemos que el montanismo atacaba como movimiento a los tres pilares sobre los que se construía la iglesia en esos momentos de persecución e inseguridad y de vacilación doctrinal: el canon, la autoridad basada en la continuidad apostólica y la tradición –y no precisamente en la libre circulación del Espíritu–, y la formulación de un credo trinitario con énfasis cristológico y relacional.

Para terminar esta sección, transcribiremos uno de los oráculos de Priscila, que marca la fuerza de las mujeres en este movimiento, ganada a partir de una praxis integradora, *y la capacidad que tenían de pensar lo divino en clave femenina...* virtud que la iglesia oficial perdió y recién ahora, con mucho esfuerzo intenta vacilantemente recuperar.

"Ha venido a mí, Cristo, **en aspecto de mujer**, con vestiduras resplandecientes. Me ha infundido sabiduría y me ha revelado que este lugar es santo y que aquí descenderá la Jerusalén del cielo".

La Pasión de Perpetua

Nos movemos ahora, con este nuevo texto, desde Asia Menor al norte de África... pero algunos estudiosos creen que hay elementos internos en la fuente que nos indicarían que seguimos dentro de los límites del movimiento montanista, que, como ya señalamos, fue exitoso también en esta región. Este es pues un escrito que está más cerca del cisma de Montano que de la ortodoxia.

El documento que comentaremos, desde el punto de vista que nos ocupa, el discurso femenino, relata el martirio de una joven mujer –Vibia Perpetua–, que al decir de la misma fuente era "(...) de noble nacimiento, esmeradamente educada y brillantemente casada."

Según sigue el relato "(...)Perpetua tenía padre, y madre y dos hermanos (uno catecúmeno como ella) y un hijo de pocos meses de vida. A partir de aquí, **ella misma relató toda la historia de su martirio, como lo dejó escrito de su mano** y según sus impresiones."

Perpetua misma escribió, pues, según consta en el texto, antes de su muerte las secciones 3 a 10, en latín. Esto convierte a la *Passio Perpetuae* en uno de los textos más antiguos escritos por una mujer. En este caso no estamos hablando sólo de círculos transmisores femeninos o pro-femeninos, sino de autoría. Más adelante (13) se nos dirá que "Perpetua se puso a hablar con ellos en griego..." lo que indica que había recibido una educación esmerada y completa, cosa posible en caso de mujer, si el padre lo decidía así. Este privilegio de mujer nacida en casa noble, se refleja en el párrafo 5, cuando el padre dice "Con estas manos te he criado hasta la flor de la edad y te he preferido a todos tus hermanos. ¡No me hagas ser la vergüenza de los hombres!" Notemos sin embargo que era un privilegio discutido que se ejercía no

sin cierta oposición y presión social. A pesar de todo, prevalecía la *patria potestas*, y el padre que así lo quería podía educar a su hija, como naturalmente lo haría si fuera varón.

Este notable documento proviene del norte de África y fue escrito en el contexto de la persecución del 203, desatada por el emperador Septimio Severo (193-211). Perpetua murió martirizada, junto con otros miembros de su comunidad en las arenas del circo de Cartago, cerca de Teburba, su aldea natal, en ocasión del festejo del cumpleaños de uno de los hijos de Septimio.

El marco general es el de una crisis muy dura que golpea al Imperio Romano y que produce cambios en su organización política, social y económica. Esta crisis se sentía especialmente las ciudades, pero no de modo tan contundente en el norte de África, que basaba su economía en la explotación rural.

Pero las condiciones de la *pax romana* habían cambiado. Las fronteras del norte europeo y de Siria, estaban amenazadas por invasiones constantes, lo que llevó a reforzar el ejército y las exacciones que se debían pagar para mantenerlo. El ejército fue fortalecido y los emperadores provenían cada vez con más frecuencia del ejército y de las provincias donde las cohortes se establecían. Muchos de estos emperadores surgieron por aclamación de sus propias tropas, marcando también el cambio de clases influyentes. Ya no era el patriciado romano, eran los *equites*, que se apoyaban en las tropas, los que gobernaban.

Los Severo cumplían con estas condiciones: eran de origen africano, –lo que no eximió a la región de la persecución–, subieron al trono como dinastía después de una breve guerra civil y eran militares. Tratan de ordenar un estado que busca perpetuarse en un mundo que cambia en forma acelerada y que está amenazado desde fuera por la presión bárbara y desde dentro por los ingentes gastos que genera mantener *ad intra* la famosa *pax romana.*

Tanto el judaísmo como el cristianismo, estados dentro de un estado, molestaban al planteamiento de fortalecimiento y cohesión que los Severos querían llevar a la práctica, como forma política de enfrentar la crisis. Y por primera vez, el cristianismo, que por el mismo texto podemos ver que ya se había extendido en forma horizontal y vertical, es decir espacial y socialmente, se enfrentará a una persecución generalizada que busca frenar este proceso.

Por eso, lo que el edicto imperial prohíbe es el proselitismo, la actividad de predicación evangélica, el crecimiento en sí mimo. Por eso los perseguidos son especialmente los que catequizan, los que predican. Septimio Severo prohibió bajo pena de muerte la actividad proselitista de estos dos grupos y además dejó vigente el rescripto de Trajano mediante el cual cualquier ciudadano podía acusar a un cristiano, simplemente por serlo y sería condenado a muerte si se empecinaba en no ofrecer sacrificio público a los dioses del Estado, lo que equivalía a cometer un acto de desobediencia civil en forma pública.

Durante su prisión, Perpetua y Sáturo, compañero de prisión, tienen visiones sobre lo que sobrevendría a su grupo, y a partir de ese momento ordenan sus actos, comprendiendo que están destinados al martirio. Perpetua consigue desprenderse de su hijo, al que estaba amamantando y de su padre, que la atormentaba con sus demandas instándola a que abjurara de su fe.

Como parte de estas visiones, Perpetua supera su condición femenina convirtiéndose en *mulier virilis,* tal como correspondía a su calidad de mártir y confesan-

te de la fe cristiana, viviendo esta situación en forma dramática en el sueño, como la transformación de su propio cuerpo.

Perpetua lo dice de esta manera:

"El día antes de nuestro combate, vi una última visión. El diácono Pomponio venía a la puerta de la cárcel y llamaba con fuerza. Yo salí y le abrí. (...)Me tomó de la mano y echamos a andar (...) Por fin llegamos jadeantes al anfiteatro y Pomponio me llevó al medio de la arena y me dijo: 'No tengas miedo. Yo estaré contigo y combatiré a tu lado'. Y se marchó (...) Entonces avanzó contra mí un egipcio de repugnante aspecto, acompañado por sus ayudantes, con ánimo de luchar conmigo. Al mismo tiempo se me acercaron unos jóvenes hermanos, mis ayudantes y partidarios. **Me desnudaron y quedé convertida en varón.** Mis ayudantes empezaron a frotarme con aceite, como se acostumbra en los combates y, frente a mí, vi al egipcio que se revolcaba en la arena." (10)

El combate, es enfrentamiento contra el Diablo, el Imperio encarnado, y así lo entienden los mártires. Este es un tema recurrente en las *Actas* habla claramente de la conciencia que las comunidades cristianas tenían de la dimensión del enemigo al que se oponían. Se aceptaba que la *Parousía* no iba a ser inmediata, pero se confiaba en el martirio, segundo bautismo y esta vez de sangre, como un camino seguro a una vida mejor, la vida eterna, camino marcado por la convicción de la resurrección final y de que Cristo, con su propio sacrificio había señalado.

Después del sueño, Perpetua dice: "Entonces me desperté y comprendí que yo debía combatir no contra las fieras, sino contra el diablo; pero estaba segura de la victoria." (10)

Sáturo también consiga por escrito una visión y finalmente un relator, que algunos creen es el mismo Tertuliano, dice: "Estas fueron las visiones más insignes que tuvieron los beatísimos mártires Sáturo y Perpetua y que ellos mismos consignaron por escrito." (14)

El relato sigue, enfatizando la obra del Espíritu Santo entre la comunidad de los encarcelados, tanto que se logra incluso la conversión de alguno de sus carceleros. Este énfasis en el obrar del Espíritu, la aceptación de profecías y nuevas visiones y el protagonismo de las mujeres, así como la posible mano tertuliana en el escrito, son los elementos que se tienen en cuenta a la hora de sospechar de este escrito como proveniente de círculos montanistas.

Debemos decir, que el protagonismo de las mujeres que predican, imparten sacramentos, tienen visiones, y operan como verdaderas líderes de su comunidad, es para nosotras uno de los argumentos más fuertes que nos inclinarían a coincidir en este juicio. El protagonismo y el discurso de las mujeres sólo son consentidos y preservados en ambientes heterodoxos, no en los católicos, como hemos visto hasta ahora, y no hay razón para creer que África era una excepción a la regla.

El Evangelio de María

Este *Evangelio* es uno de los textos gnósticos conocidos antes de los importantes descubrimientos de los códices coptos de Nag Hammadi, en 1945. Es el primero de los tratados que integran el Códice de Berlin (BG 8502, 1).

No se puede establecer la fecha de redacción, pero el manuscrito copto fue datado como de comienzos del s.V y un fragmento griego del mismo, de comienzos del s.III.

Este *Evangelio,* aunque corto y fragmentado, contiene elementos esenciales del gnosticismo cristiano: se plantea la articulación entre lo divino y lo humano, tratando de conservar la alteridad absoluta de lo divino (9,18-20), la relación entre lo material y lo espiritual (7,1-10; 8, 1-10); el teológico planteamiento del *unde malum?* solucionado vía dualismo (7,11-28), la continuidad de la revelación, por contraposición al dogma (10, 10-13) y lo que nos interesa particularmente, el papel de lo femenino en el ámbito religioso, a nivel práctico y teórico (9,12-20; 10,1-6). Todo en un estilo que repite el tema del secreto, típico del Evangelio de Marcos, dentro del gran tema gnóstico de la inaccesibilidad del verdadero conocimiento a todos los creyentes (7,10 y 28, entre otros).

Es interesante notar en este escrito la clara polémica con el cristianismo autodenominado ortodoxo:

"No impongan ninguna regla, salvo aquella de la que fui Testigo. No añadan leyes a las del que dio la Torá, para no ser esclavos de ellas". (9,1-4) y en 18,19-21 "Salgamos a anunciar el Evangelio sin tratar de establecer otras reglas y leyes, excepto aquella de la que él fue testigo".

El relato muestra a tres personajes discutiendo en pie de igualdad, uno de ellos una mujer, que ha recibido una revelación directa del Salvador/Maestro y la trasmite al grupo de oyentes masculinos, entre los cuales uno de mucha autoridad: Pedro.

El texto dice:

"Pedro añadió, '¿Es posible que el Enseñador haya conversado de ese modo con una mujer, acerca de secretos que nosotros ignoramos? ¿Habremos de **cambiar nuestras costumbres y escuchar todos a esa mujer**?' (...) María entonces rompió a llorar. Dijo a Pedro: 'Pedro, hermano mío, ¿qué tienes en la cabeza? ¿Crees que yo sola me lo he imaginado? (...) Leví tomó la palabra: 'Pedro, tú siempre has sido un impulsivo, veo ahora que **te ensañas contra la mujer, como lo hacen nuestros adversarios.** Sin embargo, si el Enseñador la ha hecho digna, **¿quién eres tú para rechazarla?**" (17,14-19, 18,1-4 y 7-12)

Contra las afirmaciones de los Padres que encabezan nuestro estudio, aquí se discute sobre la posibilidad de que una mujer, que ha recibido una revelación directa del Maestro, sea escuchada por los hombres -¡en público!- y se remarcan además las divergencias en cuanto a este tema que había entre diferentes grupos de cristianos, que notemos de paso discutían en pie de igualdad con los que después resultarían triunfadores y por lo tanto, "ortodoxos".

El lugar destacado que María ocupa en este *Evangelio*, ha llevado a algunos autores a suponer que algunos escritos gnósticos, y tal vez este que nos ocupa, son de autoría femenina o pertenecen a círculos femeninos, autores y/o transmisores. Es imposible afirmarlo o negarlo. Pueden o no serlo. Sólo la posibilidad es demostrable por estos textos.

Pero eso no obsta para que este pasaje del *Evangelio* en particular, admita varios niveles de lectura que enriquezcan nuestra información sobre el lugar que ocu-

pa la mujer en diferentes grupos cristianos. Para este fragmento encontramos interesante y útil a nuestro estudio analizar el nivel sintagmático, el simbólico y el de la intencionalidad de la fuente. De este análisis podremos obtener elementos importantes de juicio para el tema que nos ocupa, aunque difícilmente la certeza de la autoría del escrito.

Desde ya podemos observar que existen grupos de mujeres activas dentro del grupo gnóstico que produjo este texto, tal como ya habíamos encontrado dentro del movimiento montanista, mujeres que podían actuar como vehículo de visiones para su comunidad al estilo de Perpetua. La discusión posterior aclara -y esa creemos es la intencionalidad de presentar la disputa- que en otros grupos cristianos esto no era lo acostumbrado, y que incluso habría "ensañamiento" contra las mujeres.

Todos estos datos estarían además refrendados por los que venimos analizando hasta ahora en las otras fuentes, e incluso por el discurso de los Padres de la Iglesia.

Esto demostraría además que la situación de la mujer en algunos círculos gnósticos, (ya que no debemos dejar de lado la multiplicidad de movimientos involucrados, con matices diversos) era -tal como vimos en otros movimientos heterodoxos- superadora con relación a la organización patriarcal de la sociedad greco-romana asumida como la única posible por la iglesia cristiana ortodoxa.

Pero por otro lado debemos señalar que para los movimientos gnósticos, no era la relación entre los sexos lo central, o la primacía o no del hombre sobre la mujer, que en general no presentaba problemas, sino **la superación de la dualidad** implicada en la necesidad de hablar de "relación entre".

Para decirlo en las palabras del *Evangelio de Felipe:*

"Mientras Eva estaba [dentro de Adán] no existía la muerte, mas cuando se separó [de él] sobrevino la muerte. Cuando ésta retorne y él la acepte, dejará de existir la muerte." (71)

A la luz de esta creencia debemos también leer el *Evangelio de María.*

Lo interesante de este planteamiento es además los personajes elegidos para presentar los diferentes grupos, los arquetipos utilizados, el nivel simbólico del relato.

Pedro, encarnando el discurso eclesiológico de la "ortodoxia": hombre, apóstol, testigo, arquetipo de la autoridad episcopal dentro de la iglesia. María Magdalena, la primera y confiada testigo de la resurrección, según Marcos 16,9 y Juan 20,11, la primera entre otras, según Lucas 24,10, y Mateo 28,1, mujer arquetipo de la unión amorosa de fe, completa y sin fallas, por la que se llega al verdadero conocimiento, compañera de Jesús, según el *Evangelio de Felipe* (32). Simboliza al grupo que llega a la *gnosis* a través de revelaciones directas y continuas que no clausuran el discurso evangélico. Y por último, Leví, arquetipo de un cristianismo que comienza siendo judaizante y logra superar su propia tradición en función de la verdad revelada.

¿Por qué la elección de la mujer María Magdalena? Creemos que porque el énfasis está puesto en que María encarna adecuadamente para las creencias gnósticas de grupos filovalentinianos, el conocimiento profundo, fruto de una relación intensa y personal con el Salvador. El concepto de pareja, de *syzygia,* es fundamental para entender la elección del personaje. Es el concepto de complementación superadora de la dualidad lo que condiciona la elección de este arquetipo.

Para decirlo con las palabras de *El Evangelio de Tomás*:

"(...)Jesús les dijo: 'cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y hembra la hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie y una imagen en lugar de una imagen, entonces podréis entrar [en el Reino]'" (22)

Es interesante notar la fuerza con que aparece la confrontación a la que la Iglesia católica era sometida por los grupos que no aceptaban la autoridad de los obispos ni la confinación de la mujer en el papel de escucha pasiva del discurso masculino. Faltaba mucho camino por recorrer antes de llegar a Nicea.

En el *Evangelio de María,* vemos pues, como en los casos anteriormente analizados, efectivamente cuestionado el papel subalterno de la mujer desde un círculo heterodoxo. Naturalmente admitimos que esta toma de posición genera la posibilidad de que haya habido escritoras dentro de estos grupos y círculos femeninos o profemeninos que aseguraron la transmisión de los textos, pero desde otro lugar, desde la superación de la polémica sobre la diferencia de los sexos, desde la superación de la dualidad.

Ideas teológicas previas marcan el enfoque, aunque la inquietud era la misma: determinar cuál era el lugar de la mujer dentro de ese nuevo orden llamado *cristianismo*.

El itinerario de Egeria

Cambiamos ahora totalmente de discurso y entramos con este texto dentro de los límites de la ortodoxia y del poder imperial, conjugados en una importante alianza que buscaba fortalecer el Imperio dentro de un mundo constantemente amenazado desde afuera (las invasiones) y desde adentro (las divisiones).

Egeria es una noble mujer española (de Galicia, casi con certeza) relacionada con Teodosio, emperador de origen hispano, aunque no fuera por un parentesco directo. Emprendió posiblemente en el año 378, un viaje hacia la corte de Constantinopla, pero tomando la ciudad no como destino último sino como punto de partida para una peregrinación por los lugares santos mencionados en la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento).

Este tipo de viaje, la peregrinación a lugares santos, que durante toda la Edad Media caracterizará tanto la piedad culta como la popular instaurando objetivos de viaje que podían cambiar según las posibilidades económicas de la persona que lo realizaba, comienza a convertirse en habitual en esta época. Y son las mujeres ricas de Roma o de la corte de Constantinopla las que instalan la costumbre. Más tarde, Santiago, Roma o Jerusalén, serán los destinos elegidos según la capacidad del viajero. En esta época el principal objetivo de viaje es Jerusalén, aunque algunas mujeres (sobre todo mujeres) pasaban también por Egipto, buscando visitar a hombres famosos por su santidad, anacoretas convertidos en santos en vida.

Como muy bien describe Ramón Teja:

"Piedad, curiosidad, orgullo de poder contar lo visto, excursionismo y atracción por lo exótico se conjugan para convertir al Oriente en centro de atracción para las aristócratas de occidente."

El discurso de Arsenio a una mujer que lo visita, cuando ésta a pesar de sus reparos logra verlo, es emblemático: "¿No has oído hablar de mis obras? Éstas son las que hay que ver. ¿Cómo has osado emprender un viaje como éste? **¿No sabes que eres una mujer?** ¡No debes salir de casa como te plazca! ¿O es que acaso quieres volver a Roma a contar a las otras mujeres que has visto a Arsenio, para que después hagan del mar una ruta de mujeres que vienen hacia mí?"

Pero Arsenio no logró evitar lo que siguió, aunque es justo señalar que estas mujeres no arriesgaban mucho, ya que viajaban con séquito, guardias, y toda la protección y facilidades necesarias que ellas tenían y el Imperio les daba, ya que la mayoría de ellas eran mujeres de noble origen y con grandes recursos propios, además de los del estado.

Egeria no es la primera y tampoco será la última. Pero se distingue de las demás por un diario de viaje que nos legó, donde recoge impresiones, costumbres, liturgias y posiblemente hasta dibujos de lo que ve, para enviarle a compañeras de monasterio, a quienes llama "señoras y venerables hermanas" (*dominae uenerabilies sorores*), "señoras del alma mía" (*dominae animae meae*), o "señoras y luces mías" (*dominae lumen meum*), entre otras denominaciones. Este tratamiento respetuoso pone a sus destinatarias por lo menos a su mismo nivel, lo que puede ser puramente protocolar, o significar, que se dirige efectivamente a sus iguales, que abrazaron un tipo de vida de clausura que se supone es su propio punto de partida, por cierto transgredido abiertamente con su viaje.

El texto tiene valor por ser un testimonio privilegiado del siglo IV de lugares importantes para la piedad cristiana y descriptor cuidadoso en su segunda parte de las liturgias de Jerusalén, además de facilitarnos el conocer de primera mano las impresiones de una mujer que repite el itinerario de otras tan famosas como ella, pero que no nos han dejado indicaciones acerca de lo que vieron o sintieron.

¿Qué podemos decir de Egeria y su *Itinerarium*? Pues que destila ortodoxia y prudencia en toda su extensión. Tanta que algunos autores sospechan que hay una cuidadosa toma de partido por la ortodoxia en sus páginas. Es posible. No nos olvidemos que el marco del viaje es el Concilio de Constantinopla del 381, donde el partido niceno, con apoyo del emperador que quiere un imperio sin fisuras, ni aún teológicas, pelea contra los pneumatómacos; la controversia origenista protagonizada principalmente por Jerónimo y Rufino de Aquileya, y en España misma, el problema del priscilianismo, que había tenido una cruel resolución.

De ahí la afirmación de Rivera Garretas de que "(...) Egeria parece especialmente preocupada por asegurar a sus amigas que todo lo que han aprendido es cierto, que el cristianismo funciona divinamente, que no hay ni un recuerdo, ni un obispo ni un monje fuera de sitio. (...) ¿Está intentando Egeria dejar bien claro que su viaje no tiene nada de sospechoso, que no hay transgresión ni en su iniciativa ni en su ceder a su deseo, que todo lo que ve, oye y hace es tan incuestionablemente impecable que no tiene nada de malo salir de viaje?"

Según esta autora, además de la sospecha de herejía que caía sobre las mujeres transgresoras, estaba el hecho de que el viaje era "cosa de hombres" y que Egeria se mueve "(...)en los márgenes entre la conducta esperada de las mujeres y la esperada de los hombres de su cultura y época."

Pero en realidad, si tenemos en cuenta la cantidad de mujeres del entorno imperial y del ambiente romano pudiente que realizaban este tipo de viaje, esta nos parece una lectura feminista un poco forzada. Creemos que a Egeria le preocupaban más episodios como el del priscilianismo, que por otra parte tuvo como escenario su propia patria, la zona actual de Galicia.

El valor de testimonio de esta mujer, es importante en sí mismo: pudo viajar y dejar por escrito lo que veía para aquellas mujeres cristianas que recibían sus notas de viaje, y también contribuyó a legar, junto con las otras viajeras, la costumbre de la *peregrinatio* que tanto marcaría a la piedad de la Edad Media. Esto lo pudo hacer dentro de los límites impuestos por los obispos ortodoxos a las mujeres de la iglesia y gracias a ello su escrito sobrevivió a la censura oficial y llegó hasta nosotros. No hay polémicas en su diario de viaje, sólo descripciones, que son valiosas sobre todo para la historia de la liturgia de los primeros siglos. Sólo indirectamente atestigua sobre mujeres de clases sociales altas y su relación con la iglesia oficial.

Como ella misma dice en su cuidadoso estilo ortodoxo: "Debo dar gracias a Dios por todo, sin hablar de lo mucho y bueno que se ha dignado darme a mí, **indigna y no merecedora**, por haber podido recorrer todos los lugares sin mérito mío (...)"

Conclusiones

A pesar de que Hypathia no fue personaje cristiano, junto con Cirilo, obispo de Alejandría (403-444), muestra en una forma dramática y emblemática lo que los obispos ortodoxos creían debían hacer para situar a la mujer en un lugar que no pudiera "agraviar al sexo viril", al decir de Jerónimo.

Al mismo tiempo que el obispo de Alejandría desarrolla su actividad política y teológica contra las desviaciones nestorianas y discute la relación entre las dos naturalezas de Cristo –según la tendencia teológica alejandrina del *logos-sarx*–, apoyado por monjes entrenados como tropas de elite que se imponen a las mismas tropas romanas de la ciudad, se dedica a erradicar cualquier atisbo de paganismo. Y para hacerlo utiliza todas las armas que le da el poder.

Hypathia, una mujer, de desempeño y discurso público respetado y respetable, es el blanco ejemplificador elegido por Cirilo. La filósofa encarna la prueba de que las mujeres pueden encontrar un lugar propio en la historia, sin estar bajo la tutela de los varones. Es una amenaza que cuestiona los fundamentos del poder episcopal.

En su lucha contra Hypathia, la máxima autoridad eclesiástica de Alejandría cuenta con herramientas legales, creadas por el mismo emperador Teodosio, que prohibían los cultos paganos (el edicto de Tesalónica, del año 380, y la ley recogida en el Código Teodosiano, del 392) Su "guerra justa", al decir de Agustín, se basaba en leyes imperiales y no dudó en llevarla a cabo en forma radical.

¿Cuál es el resultado de esta política, que sistemáticamente llevaron adelante los obispos y Padres de la Iglesia? El sometimiento y el silencio de las mujeres, la clausura, la exclusión del lugar y del discurso público, el confinamiento en tareas asistenciales. Y también 2000 años de teología donde no se pudo pensar lo divino desde lo femenino, logrando abortar líneas de desarrollo teológico muy ricas que se insinuaban ya en el judaísmo pre-cristiano y que encontraron, durante un tiempo, caldo de cultivo adecuados dentro de los movimientos heterodoxos, prolijamente perseguidos.

De todo esto apenas nos quedan hilos de pensamiento, fragmentos muy pequeños y muy pocos escritos. La censura fue el arma que consolidó el poder de los obispos. Obró como el filtro a través de los siglos que impidió, o mejor, trató de impedir, que se admitiera la fecundidad que puede aportar la aceptación de la diversidad.

Pero, como hemos visto, no todos los grupos cristianos pensaban lo mismo acerca del lugar social de la mujer. Cabe entonces la pregunta de por qué, pues, triunfa y se impone este modelo.

Pensamos que la respuesta puede ser muy simple: porque era funcional a la consolidación de la pirámide de poder que los obispos construyeron y los emperadores sancionaron, y fundamental para asegurar la estabilidad buscada por una sociedad que se sabía amenazada internamente por las divisiones y en peligro de extinción. El modelo heterodoxo, en cambio, ponía en funcionamiento una organización de tipo horizontal que era en la práctica desestructurante para un poder verticalista y peligrosamente disfuncional para la estructuración del centralismo impuesto por el poder imperial.

Finalmente las pretensiones de homogeneización del imperio se vieron cumplidas a través de las políticas de la ortodoxia, que fue la que impuso costumbres, modos, relaciones sociales e ideas a todo el imperio en sus dos partes oriental y occidental (espacio) y a lo largo de 2000 años de historia (tiempo). Pero, tengamos presente que lo que también triunfó fue la imposición de las relaciones de poder entre los sexos, que fueron en definitiva las que convirtieron el discurso femenino en un discurso excluido.

Como dirá Tertuliano muy claramente, citando a Pablo, durante la preeminencia social e ideológica del cristianismo regirá aquello de que:

"A las mujeres no se les permite hablar en asamblea (1 Cor 14,34; 1 Tim 2,12), ni tampoco se le permite dar instrucción, bautizar, ofrecer la eucaristía, o reivindicar para ellas la autoridad de cualquier encargo realizado por los hombres, mucho más si se trata de una función sacerdotal."

Diana Rocca Tedesco
ISEDET
Camacuá 252
1406 Buenos Aires, Argentina
arsnew@aol.com

EDIBERTO LÓPEZ

MARCIÓN Y EL SURGIMIENTO DEL CANON

Resumen
En este ensayo se hace una presentación de la historia, teología y discusión canónica de Marción y su movimiento cristiano en el segundo siglo. La discusión canónica aborda el asunto sobre el canon del NT, y la función teológica-ideológica del canon que publicó Marción desde su perspectiva hermenéutica y la función en el debate teológico contra Marción del corpus paulino y los cuatro evangelios.

Abstract
In this essay a presentation is made of the history, theology and canonical discusión concerning Marcion and his Christian movement in the Second Century. The canonical discussion broaches the NT canon and the theologico-ideological role of the canon which was published by Marcion from his hermeneutical perspective and the function of the theological debate against Marcion on the Pauline corpus and the four gospels.

Casi a mediados del segundo siglo, Marción, un cristiano que eventualmente fue catalogado como un heterodoxo por los cristianos que dominaron ideológicamente el cristianismo, publicó una colección de textos de un grupo de diez cartas paulinas con un evangelio similar al de Lucas. El cuerpo de cartas paulinas no incluía las Cartas Pastorales –I de Timoteo, II de Timoteo y Tito—ni incluía a Hebreos. El evangelio que publicó era similar al de Lucas, pero no incluía ni la historia de la Natividad, ni muchos relatos de nuestra versión actual de Lucas. Otro detalle es que esta obra no incluía nuestro libro de Hechos, ni los demás Evangelios canónicos, las epístolas Católicas y el libro de Apocalipsis. Este evento ha sido base para que en discusión histórica sobre el canon se plantee que Marción produjo el primer canon del Nuevo Testamento y que en respuesta a su canon, los grupos que formaron la ortodoxia publicaron nuestro Nuevo Testamento. V. Campenhausen planteo que éste era el primer canon del Nuevo Testamento modificando los trabajos sobre el canon de A. von Harnack y de J. Knox.[1] Harnack por su parte era de la opinión que Marción conocía una colección de diez epístolas paulinas que no incluían las epístolas Pastorales. Harnack además añadía que Marción desconocía las

[1] Vea P. Vilhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca: Sígueme, 818-821 para un resumen de esta discusión.

epístolas Pastorales que ya estaban circulando.[2] Posteriormente, Bauer argumentó que había varias epístolas paulinas conocidas a principios del segundo siglo tales como I de Corintios, Filipenses, pero que fue Marción el que reemplazó la pequeña colección de cartas paulinas por una colección más larga de diez cartas que éste recogió en su recorrido por las comunidades paulinas y que eventualmente publicó junto a un evangelio. Esto nos lleva a nuestras preguntas medulares: ¿produjo Marción el primer canon del Nuevo Testamento? ¿Fue contra este canon marcionita que se produjo el canon del Nuevo Testamento nuestro? ¿Qué relación hay entre Marción y el proceso canónico del Nuevo Testamento? Estas preguntas y otras similares son las que abordaremos en este ensayo. Para contestar estas preguntas, necesitamos dar información de trasfondo histórico en el segundo siglo dC y hacer una descripción de la obra y teología del marcionismo y específicamente el canon de textos que publicó este movimiento. Debemos incluir la discusión sobre el canon de las Escrituras de Israel porque el marcionismo tenía una posición sobre la Ley y los Profetas y el Dios de estas tradiciones que eventualmente fue rechazada por la iglesia hegemónica. Todo esto nos ayudará a tener una visión panorámica de una etapa importante en el proceso canónico del Nuevo Testamento.

Fuentes primarias

No tenemos ninguna fuente primaria de Marción mismo ni de sus discípulos inmediatos porque el cristianismo ortodoxo o destruyó las obras de Marción o en la eliminación de su tipo de cristianismo no reprodujo las obras de este tipo de cristianismo del segundo siglo. Lo que conocemos de Marción es a través de los lentes de sus opositores. La construcción histórica e ideológica de la obra de Marción en dependencia de sus adversarios es problemática. Implica que hay que escuchar la multiplicidad de voces que debatían contra Marción con una hipótesis crítica de reconstrucción historiográfica. Una reconstrucción con una sospecha permanente que las fuentes primarias de sus opositores están viciadas contra Marción y que parte de la información que nos presentan contra Marción y su movimiento cristiano es ideología para deslegitimar este grupo y que por lo tanto es información que requiere ser leída con un ojo crítico en la medida que sea posible.

Los dos escritores que discuten con detalles la vida, pensamiento y obra de Marción, son: Tertuliano a finales del segundo siglo en sus obras *Contra Marción* en cinco volúmenes (de ahora en adelante CM) y Epifanio en su obra *Panarión* en el cuarto siglo ca. 370 dC. Tertuliano está más cercano a la situación del marcionismo y escribe detalladamente sobre el canon marcionita. Repasaremos cómo Tertuliano comprende este cuerpo y cómo lo evalúa. Otra fuente primaria que tiene información sobre Marción y su comunidad de fe es la obra de Eusebio de Cesarea, *Historia de la Iglesia*. (de ahora en adelante (H. E.) ca. 324 dC. Tenemos también la obra de Ireneo, *Contra las herejías* (de ahora en adelante CH), que nos provee información adicional.

---

[2] Citado por W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Filadelfia: Fortress Press, 223.*

Marción y su teología

Marción vivió aproximadamente entre el año 85 dC y hasta mediados del segundo siglo. Marción era nativo de Sinope en el Ponto en Asia Menor (hoy día, el área del Mar Negro en Turquía). Por la carta de Plinio el Joven sabemos que a principios del segundo siglo dC había una comunidad cristiana en el Ponto[3]. Varios documentos del Nuevo Testamento hacen mención de comunidades en el Ponto a finales del primer siglo y a principios del segundo siglo dC tales como I de Pedro (1,1) y el libro de Hechos (2,9; 18,2). De acuerdo a la carta de Plinio, este pide una opinión a Trajano sobre qué hacer con los cristianos los cuales son percibidos como un grupo criminal: Plinio describe la comunidad de fe de la región de Ponto y sus rituales. De acuerdo a Plinio era una comunidad heterogénea en términos de clase, estatus social y género. Plinio alega que han tenido un éxito tremendo contra los cultos tradicionales de esta área[4]. Posiblemente Marción creció y se formó en estas comunidades que menciona Plinio.

En la obra *Contra las herejías* (de ahora en adelante CH), Tertuliano nos indica que Marción era un dueño de embarcaciones (*nauclerus*) (CH, 30). Por la información sobre la ofrenda que Marción dio a la iglesia de Roma (200 cestercios) uno puede inferir que éste era un miembro de la élite. Esto cuadra con la publicación de obras escritas que era un privilegio de las élites en la antigüedad. Es posible que esta capacidad económica, junto a su enseñanza ascética y la teología del Dios bondadoso revelado en Jesucristo, junto a su oposición al judeocristianismo fueran parte del contenido y éxito de la misión marcionita. En el año 160, Justino indica que las enseñanzas de Marción se habían diseminado por todas partes. A finales del segundo siglo, Tertuliano, en su obra *Contra Marción*, plantea que las enseñanzas de Marción han llenado el mundo entero (CM 5, 19.2). De esto podemos inferir que el marcionismo era un movimiento misionero exitoso en Asia Menor desde, posiblemente, la primera cuarta parte del segundo siglo. Tertuliano es de la opinión que las enseñanzas de Marción comenzaron en el primer año de Antonino Pio (138 dC) Pero Hoffmann alega que las Cartas Pastorales se escriben teniendo en mente un conflicto teológico con algún tipo de marcionismo a principios del segundo siglo (Hoffman, 281-305). Este argumento depende de cuán pronto se publicaron las Pastorales y si éstas estaban respondiendo teológicamente el reto del marcionismo. De todas maneras, de esto podemos inferir que Marción estaba articulando su tipo de cristianismo desde temprano en el segundo siglo dC. Hoffmann es de la opinión que la carta de Policarpo a los filipenses y específicamente el capítulo siete se refiere a las enseñanzas de Marción. Si esto es correcto, en el año 130 había conflictos entre el cristianismo marcionita y la versión del cristianismo representada por Policarpo. Una lectura a la carta a los filipenses de Policarpo sin embargo no describe a los opositores como marcionitas. Hay una alusión al docetismo, que no necesariamente

---

[3] Una versión anotada de la carta de Plinio el Joven y la respuesta de Trajano se encuentra en español en la obra de Romano Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo, Bilbao: Desclée, pág. 324-327.*

[4] Plinio afirma que "son, en efecto, muchos, de todas las edades, de todas las clases sociales, de ambos sexos, los que están o han de estar en peligro. Y no sólo en las ciudades, también en las aldeas y en las campos se ha propagado el contagio de semejante superstición", Penna, 325.

es marcionita[5]. Estos conflictos teológicos entre distintos tipos de cristianismo nos presentan al cristianismo del segundo siglo como uno, plural y diverso. Deberíamos hablar de distintos tipos de cristianismos que eventualmente se homogenizaron en la versión "ortodoxa" frente a otros tipos de cristianismos que no dominaron ideológicamente la identidad de la "ortodoxia" y que eventualmente no fueron hegemónicos.

A finales de la tercera década del segundo siglo, Marción fue a Roma a tratar de convencer al liderato de la iglesia en Roma sobre su posición sobre la discontinuidad radical entre el judaísmo y el cristianismo. Estas negociaciones teológicas produjeron la publicación del canon de Marción con el Evangelio y las diez cartas paulinas. Esta negociación teológica se convirtió en un conflicto entre Marción y el liderato de la iglesia de Roma que escaló hasta la excomunión de Marción por la Iglesia de Roma en el año 144 dC.

El cristianismo marcionita era muy parecido a los cristianismos "ortodoxos". Eusebio, aludiendo a una tradición escrita de Justino plantea que los marcionitas "son llamados cristianos... aunque sus doctrinas sean diversas (H.E. 4.10)". Tenían obispos, diáconos y la liturgia era similar. No sabemos, sin embargo, cual era el rol de estos obispos y diáconos. Claveux alega que no había una organización tan estructurada en roles como lo que se percibe en las Cartas Pastorales y en San Ignacio de Antioquia. Pero las similitudes entre los cristianos y la "ortodoxia" es tal que en la literatura patrística hubo que advertir que aunque era un cristianismo parecido, era distinto y con una doctrina no aceptable para la teología que finalmente tomó el poder en la Iglesia. Otro asunto, en que las fuentes primarias nos presentan áreas parecidas entre el cristianismo y el cristianismo que eventualmente determinó la ortodoxia, era en la fidelidad al evangelio. Así las fuentes primarias nos narran de mártires, de su ascetismo y de su ética comunitaria.

Justino plantea que los grupos marcionitas en los años alrededor del 160 dC eran más numerosos que las iglesias que determinaron la ortodoxia eventualmente (Apol. 26). Eusebio incluye entre los mártires del cristianismo a muchos cristianos de tipo marcionitas en el segundo y tercer siglo: "los marcionitas afirman numerosos mártires de Cristo... (H.E. 5.16)". El marcionismo sobrevivió como movimiento cristiano hasta el quinto siglo.

Harnack plantea que los marcionitas aborrecían el mundo social en el que vivían[6]. Dado que Eusebio presenta entre los mártires a personas del marcionismo, es posible que este grupo se entendieran como una secta conversionista que construía una comunidad alternativa a su mundo social y posiblemente a las otras comunidades de fe que eventualmente emergieron como la ortodoxia.

Tertuliano alega que Marción prohibía el matrimonio para los bautizados. De acuerdo a Tertuliano, Marción era célibe y exigía a los bautizados el celibato (CM 1.1; 1.29.1; 4.34). Tertuliano consistentemente plantea que el marcionismo era céli-

---

[5] La carta de san Policarpo a los filipenses en el capítulo 7. 1 dice: "porque todo el que no confesare que Jesucristo ha venido en carne, es un anticristo, y el que no confesare el testimonio de la cruz, procede del diablo, y el que torciere las sentencias del Señor en interés de sus propias concupiscencias, ese tal es primogénito de Satanás". Esta información no es suficiente para sostener la tesis de Hoffmann. Lo único que podemos inferir es un problema con algún tipo de docetismo. Como veremos, el marcionismo no era estrictamente doceta, lo que creía era más bien que Jesús había aparecido como adulto en Galilea.

[6] A. Harnack, 1924, *Marcion. The Gospel of the Alien God*, Durham: The Labyrinth Press, 165, nota 6.

be para todos los bautizados: "...Aquel que ha abolido los lazos nupciales" (CM 1.1; traducción del inglés mía). En CM 1,29 plantea que "la carne no es, de acuerdo a Marción, sumergida en el agua del sacramento, a menos que no sea en virginidad, viudez, o celibato, o haya comprado a través del divorcio un título para el bautismo... tal esquema involucra una proscripción del matrimonio" (traducción mía). Eusebio cita la obra de Ireneo, Contra las herejías (CH), donde se plantea que Marción y otros heterodoxos "predicaban el celibato... condenando el matrimonio como depravación y fornicación... (H.E. 4.29)". Como veremos más adelante, las Cartas Pastorales tenían como una doctrina desviada a unos maestros que tenían una enseñanza asceta contra el matrimonio los cuales son percibidos como heterodoxos y con este ejemplo como uno de los puntos de contienda entre el Pastor y sus adversarios (1 Tim 4.2).

Otras diferencias entre el marcionismo y los cristianismos ortodoxos eran el rol de la mujer. De acuerdo a las fuentes primarias, las comunidades marcionitas tenían a mujeres en el liderato de las comunidades muy posiblemente porque el corpus paulino alegaba que en Cristo Jesús no había varón ni mujer (Gál 3,27). Eusebio menciona una mujer profetisa en el grupo llamada Filomena (H.E. 5.13). Menciona además otra mujer que fue martirizada a mediados del tercer siglo en Cesarea Marítima (H.E. 7.12). Tertuliano menciona que las mujeres servían como profetisas en las comunidades de fe marcionitas (CM 5.8).[7] Además la ética de las comunidades prohibía el matrimonio e imponía el celibato a todos los bautizados (CM 1.1.5; 1.29.1; 4.34). Otra dimensión del ascetismo de los marcionitas era el rito de la Cena del Señor con pan y agua. Tertuliano alega que ellos alegaban que el pan era "figura del cuerpo de Cristo" (CM 4.40). Para Marción esta era la prueba de que Cristo no tenía un cuerpo humano: "...El pan era su cuerpo, porque a él le faltaba la verdad de la sustancia corporal de lo que sigue que él debía darnos pan a nosotros" (CM 4.40).

Eusebio alega que para Marción había una discontinuidad entre el Dios de la Ley y los Profetas y el Dios revelado en Jesucristo: "Enseñaba que el Dios proclamado por la Ley y los Profetas no era el Padre de nuestro Señor Jesucristo, porque este último era conocido y el otro desconocido; el primero era también justo pero el otro lleno de gracia (HE, 4.11)". En esta misma sección, Eusebio repite el contenido de la imagen de Dios para Marción: "...está todavía enseñando que hay otro dios más grande que el Creador. Por todo el mundo, ayudado por demonios, ha inducido a muchos a blasfemar al negar que el Hacedor del universo es el Padre de Cristo y declarando que hay otro mayor que él. Pero todos estos **son llamados cristianos**... (HE 4.11; ennegrecido mío)". Tertuliano plantea que este diteismo –teoría teológica sobre dos dioses– percibe a éstos como "uno judicial, rudo, poderoso en guerra: el otro suave, plácido, y simplemente bueno y excelente (CM 1.6)". Tertuliano argumenta con ironía que "un dios mejor ha sido descubierto, que nunca es ofendido,

---

[7] Tertuliano usa ironía para contrastar las mujeres del marcionismo con las mujeres del montanismo: "Dejen que Marción exhiba, como dones de su dios, algunos profetas tales que no hayan hablado en sentido humano, pero con el Espíritu de Dios... sólo dejan que sea por el Espíritu, en éxtasis, esto es, en un rapto, cada vez que una interpretación de lenguas haya ocurrido a él (Marción); dejan que él me muestre también cualquier **mujer de lengua jactanciosa** en su comunidad que haya alguna vez **profetizado** especialmente entre esas **hermanas santas** de él. Ahora bien, estos signos de dones espirituales se pueden mostrar de mi lado sin ninguna dificultad" (CM 5.8; ennegrecido mío).

nunca se enoja, nunca inflige castigo, que no ha preparado ningún fuego del infierno, ningún crujir de dientes en las tinieblas de afuera. Él es puramente y simplemente bueno. En efecto, prohíbe toda delincuencia, pero sólo por palabras" (CM 1.22). Cada lector y lectora puede inferir que Marción tenía una visión dualista en la que su deidad era sólo el bien de la oposición binaria, mientras que el Dios de las tradiciones de Israel compartía ambas cualidades del bien y el mal, por lo cual Marción lo percibía como un Dios inferior.

¿De dónde llegó Marción a estas conclusiones? Eusebio alega que esta enseñanza dualista proviene de un maestro cristiano de principios del segundo siglo llamado Cerdón (H.E. 4.11). Es posible que Marción fuera heredero de una tradición teológica previa. Tertuliano, de otra parte, alega que Marción articuló este entendimiento teológico de su lectura de Isaías 45.7 y Lucas 6.43ss donde se plantea una imagen contradictoria. En Isaías, la deidad hace el bien y el mal, mientras que en el Evangelio un árbol bueno no puede dar mal fruto- (CM 1.2.2). Tertuliano alega que dentro del arsenal teológico de Marción para repudiar la deidad de las tradiciones de Israel (el Antiguo Testamento nuestro) estaba el achacar a la deidad la responsabilidad por el pecado humano, la muerte, y la fragilidad humana (CM 2.8). En toda la discusión sobre la teodicea, si los cristianos que afirmaban las tradiciones de Israel le adjudicaban al diablo la culpa por la maldad en el mundo para excusar a la deidad, Marción opinaba que el diablo había sido hecho por la deidad (CM 2.10). Otros argumentos de Marción contra la deidad del Antiguo Testamento eran los pasajes ambiguos en estas tradiciones. Así el mandato a desvalijar a los egipcios en el éxodo era percibido como una maldad que la deidad ordenó (CM 2.20). El mandato a violar el Sábado en la tradición de la conquista de Jericó era entendida como parte de las contradicciones de la deidad contra sus propios mandamientos (CM 2.21). La elección de Saúl y su repudio posterior eran comprendidos como inconsistencias de la deidad inferior (CM 2.23). La cuestión de que la deidad preguntara dónde estaba Adán y luego preguntara si Adán había desobedecido, para Marción mostraba la ignorancia de esta divinidad (CM 2.25). La obra Antítesis de acuerdo a Tertuliano era todo un discurso para mostrar las contradicciones entre la imagen de la deidad benévola y la deidad del Antiguo Testamento.[8]

No obstante, una mejor explicación es que Marción tomó esta clave de su lectura de la colección de las cartas paulinas y específicamente del debate entre San Pablo y los judeocristianos sobre la Ley y la Gracia en la carta a los gálatas. Las tradiciones sobre la abrogación de la Ley en el corpus paulino (Ef 2.15), la libertad de la Ley (Gal 5.1-3) parecen ser la base teológica para percibir dos deidades, la de la Ley y la de la gracia. El planteo paulino de que una vez ha venido la fe, ya no estamos bajo el tutelaje de la Ley (Gál 3.19, 22-25) sirvió para hacer una polarización entre la Ley y el Evangelio. La idea de que Cristo era el final de la Ley abonó a esta concepción teológica de Marción.[9] Esta polarización fue tal que Marción entendió que el impío que sería revelado por el Señor y que sería consumido por el espíritu de su boca en II de Tesalonicenses 2,8ss era el Dios de la Ley y los Profetas y el Anticris-

---

[8] Harnack escribe un capítulo sobre las Antitesis en su obra, *Marción: The Gospel of the Alien God,* 53-63. Este capítulo intenta describir el contenido de esta obra de Marción detalladamente.

[9] El concepto *telos* puede ser traducido como final, terminación o finalidad. El concepto es suficientemente ambiguo como para que unos puedan relacionar el pensamiento paulino como un desarrollo de la Ley y otros lo puedan leer como el que terminó y abolió la Ley, como fue el caso con Marción.

to, el Mesías judío, que sería enviado por este Dios (CM 5.16). A esto se le puede añadir las alusiones de su evangelio sobre el combate entre el más grande que asalta al grande y toma despojos (Lc 11.22). Para Marción, la misión de Jesucristo fue hacer que el dios más grande liberara a los seres humanos del dios creador. Marción radicalizó a San Pablo al grado que alienó las tradiciones de la Ley y los Profetas y al Dios que estas tradiciones presuponían.

El Dios revelado en Jesucristo se reveló como un extranjero (Ef 2.12). La revelación de Dios por Jesucristo lo muestra como un Dios amoroso y misericordioso (Ef 2.4; CM 1.27.2). Los dos dioses, el de la Ley y los Profetas y el revelado por Jesucristo, tienen una distancia infinita. La Ley del creador sólo conduce a la destrucción (Gál 3.19). El mundo creado conduce al engaño y la decepción y enseña sólo pecado, muerte y angustia (II Tes 2.10). La salvación consiste en que Jesucristo como Hijo del Dios bondadoso, vino a anular la Ley y a crear una nueva humanidad (Ef 2.14ss; CM 5.17.14).

Uno de los puntos esenciales de la discusión de Tertuliano con el marcionismo fue su ambigüedad con la encarnación. Los marcionitas presentaban una ambigüedad con el entendimiento de la encarnación. Su evangelio no incluía el relato del nacimiento de Jesús porque ellos no creían que Jesús había nacido. Su evangelio comenzaba en Lucas 3 de donde Marción planteaba que Jesús había aparecido en el año quince del reinado de Tiberio en Galilea (CM 4.7). Para Marción, Jesús "descendido de su propio cielo al cielo... a Galilea (CM 4.7). Tertuliano describe el planteo de los marcionitas como basado en su lectura de Filipenses 2. Interpretaban las palabras sobre la esencia de Cristo como "en forma de esclavo" como una prueba de que siendo en forma entonces "no era en realidad" ni "en la sustancia, esto es, su carne" CM 5.10). En la obra de Tertuliano *Sobre la carne de Cristo* (de ahora en adelante CC) se describe detalladamente el conflicto doceta. Se plantea que en realidad los marcionitas aceptaban cierto tipo de encarnación que no incluyera la natividad: "una carne que nunca nació. ...el cuerpo de Cristo era sólida carne, pero sin haber nacido. ...Ellos aceptan que Cristo tuvo un cuerpo. ...su carne era de las estrellas, de la sustancia del mundo superior" (CC 6). Utilizaban como evidencia las angelofanías donde figuras celestiales aparecen en forma humana. Contra los argumentos de que Jesús había nacido y tenía una familia, los marcionitas tenían un evangelio sin los relatos de la natividad y además aducían el relato del Evangelio donde Jesús pregunta: "quién es mi madre y quiénes son mis hermanos" (Lc 8.20-21). Obviamente, Marción no era un doceta. Parece más bien que para él Jesús era un revelador del Dios celestial a partir de su ministerio en Galilea tal como comenzaba su Evangelio -nuestro Lucas 3- sin ninguna otra relación familiar humana.

Como el marcionismo tenía cierta ambigüedad con el cuerpo de Jesús, Tertuliano alega que los marcionitas no creían en la resurrección de la carne sino en la salvación del alma (CM 5.10). Otra diferencia que se hizo patente en el proceso canónico, fue el repudio a los demás tradiciones de los cristianos originarios por parte del marcionismo. Alegaba Marción que "no había ninguna iglesia de origen apostólico... las iglesias... han sido corruptas desde el principio..." (CM 1.21). Marción reconocía que había otro tipo de cristianismo que se entendía en continuidad con las tradiciones de Israel, pero esto él lo subsumía bajo el adjetivo de corrupción teológica. El marcionismo alegaba que el cristianismo que se entendía como una continuidad de las tradiciones de Israel era una desviación del evangelio verdadero que

le fue legado a san Pablo y que ahora ellos trataban de establecer. Del relato del conflicto de Pablo con Simón Pedro, Santiago y los judeocristianos en Jerusalén en Gálatas 2, Marción interpretó que el evangelio había sido adulterado (CM 1.20). El canon actual en este sentido nos presenta la voz de aquellos otros cristianos que se auto-entendieron en continuidad con las tradiciones de Israel, cosa que el marcionismo rechazaba.

Marción y el canon de las Escrituras de Israel

Hay que anotar, que en tiempos de Marción, las Escrituras de Israel eran sujeto de la canonización entre los judíos incluyendo una tercera sección con la que se cerró el canon judío: los Escritos. Una segunda anotación era que por lo menos la Ley y los Profetas eran atesoradas por el judeocristianismo explícitamente. Obviamente, las Escrituras de los cristianos en el entorno helenístico era la versión griega de las Escrituras de Israel (LXX). Esta versión tenía otros documentos que no entraron al canon judío y que eventualmente han sido motivo de contrariedad canónica entre los cristianos latinos y el Protestantismo.

El primer asunto canónico en el pensamiento de Marción fue su rechazo a las tradiciones sagradas del judaísmo que los cristianos también atesoraban (Tertuliano, CH, 30). La razón para este rechazo era su entendimiento de que las tradiciones de Israel revelaban a otro dios, el dios creador. Una de las razones para el rechazo de las tradiciones de Israel eran los planteos sobre la relación entre el dios creador y el mal. Las palabras de Isaías 45,7 "que formo la luz y las tinieblas, que hago la paz y creo la adversidad" apuntaban a la inferioridad del dios creador en comparación al dios bondadoso revelado por el Evangelio. Apoyado en su versión del Evangelio donde decía que de un árbol bueno no puede salir nada malo (Lc 6,43) el marcionismo interpretó que la experiencia humana del mal en la creación y en la vida no procedía del dios bondadoso, sino del dios creador. El evangelio revelaba una deidad superior y bondadosa y una deidad inferior, el dios creador (CM 1,2). El dios creador era comprendido por Marción como uno "judicial, duro, poderoso en guerra" (CM 1; 4). El dios bondadoso por otro lado era "suave, plácido, simplemente bueno y excelente" (CM 1; 6). La experiencia con el lado negativo de la creación, a través de animales percibidos como bajos, o las experiencias de sufrimiento terrenal eran adjudicadas al dios creador. La diversidad entre el Evangelio y las cartas paulinas del marcionismo y la Ley y los Profetas eran percibidas como una oposición ideológica (antítesis) y como la evidencia de dos deidades distintas.

Podemos inferir que teológicamente, Marción proponía una ruptura entre el cristianismo y las tradiciones de Israel. Para Marción esta ruptura era tal que el Dios de Israel, los judaísmos y de muchos cristianos era un dios inferior al revelado en Jesucristo. La obra de Marción, Antítesis, perdida para nosotros pero reseñada en las fuentes primarias, lo que hace es contrastar la lectura de colección canónica de Marción con las tradiciones de Israel para probar que el Dios de Israel es el creador y un dios justo, pero el Dios revelado en Jesucristo es infinitamente superior en gracia y amor. Infería Marción que su evangelio y su colección de cartas paulinas indicaba la ruptura entre la revelación dada a Israel y la revelación dada por Jesucristo. Montado sobre su interpretación de una discontinuidad total entre el dios creador y el

dios revelado en Jesucristo interpretaba pasajes como el de Lucas 5,36 "Nadie corta un pedazo de un vestido nuevo y lo pone en un vestido viejo, pues si lo hace, no solamente rompe el nuevo, sino que el remiendo sacado de él no armoniza con el viejo" como una discontinuidad entre el dios creador y el dios gracioso revelado por Jesucristo. El evangelio era un vestido nuevo que no armonizaba con el vestido viejo del dios creador y las tradiciones de Israel. Por esta razón, Marción es acusado de diteísmo, dos dioses. Porque Marción creía que el dios creador era el revelado en las tradiciones de Israel pero inferior al dios revelado en el Evangelio. Marción era de la opinión que en Jesucristo había sido dada una revelación de un dios superior al creador.

Esta negación del valor del Antiguo Testamento era consecuencia de la pugna sobre el valor de la Ley en las comunidades paulinas. Marción interpretó como Ley al Antiguo Testamento y con esto le quitó el valor para los cristianos. Para Marción, los Profetas daban testimonio del dios creador. Asumía que no había ninguna relación entre los Profetas y el dios gracioso. Apeles, un seguidor de Marción, es acusado por Rodón de proferir "innumerables impiedades contra la ley de Moisés y blasfemó de las palabras divinas en muchos tratados, en su esfuerzos por refutarlas y destruirlas, según pensaba él (H.E. 5.13)".

Los cánones del cristianismo hegemónico y el marcionismo representan una pugna ideológica sobre la identidad del cristianismo en su relación con Israel y el judaísmo. Esta pugna por la identidad de cada grupo necesitó elementos con qué legitimarse. El marcionismo utilizó su lectura de Pablo y del Evangelio para afirmar una identidad separada de los judaísmos formativos por parte de este tipo de cristianismo. El cristianismo hegemónico subscribió las tradiciones de Israel como palabra canónica y presentó su propio canon con las tradiciones del judeocristianismo (Mateo, Juan, cartas juaninas, Santiago, Judas, Epístolas petrinas, Apocalipsis. El cristianismo hegemónico le añadió a Pablo las cartas pastorales con las que se revisó la imagen de san Pablo muy posiblemente con una nota antimarcionita y añadió el libro de Hechos donde Pablo y los demás apóstoles tienen un cariz judeocristiano acentuado. Para rematar le adjudicaron Hebreos a san Pablo de manera que no hubiera duda que éste no era marcionita.

En cuanto a la relación entre los cristianos y la sinagoga, el marcionismo marcó un hito en esta relación. No hay que olvidar que detrás de la persecución esporádica y cada vez más tensa de los cristianos en Asia Menor y las autoridades romanas, estaba el repudio de los judíos contra los cristianos en su proceso de establecer una identidad judía luego de la destrucción de Jerusalén y especialmente después de la segunda derrota judía en el años 135 dC. Los líderes del judaísmo formativo entendieron cada vez más a los cristianismos como un grupo desviado dentro de los judaísmos en esta crisis política y cultural. Aludían los judíos formativos a la alta cristología cristiana cada vez más peligrosamente afirmando la divinidad de Jesucristo y a la irrupción de cada vez más gentiles dentro del cristianismo como las señales de la desviación de este grupo judeocristiano y por lo tanto de la necesidad de marcar la separación entre las sinagogas y los cristianos. El problema era que los cristianos como un grupo dentro de los judaísmos gozaban del permiso para el monoteísmo y la religión lícita de los judíos. Así que al perder el dosel legal judío, los cristianos fueron amenazados por las autoridades gentiles de subversión al negarse a participar en los cultos de legitimación oficial estatal por entender estos cultos co-

mo un acto de idolatría. Este tipo de hostilidad entre los cristianos y las autoridades romanas se hace patente en Apocalipsis (2.9; 3.9) y en los relatos del martirio de Policarpo en los cuales hay gran resentimiento contra los judíos. El marcionismo polarizó la discusión con el judaísmo con su pauta hermenéutica sobre la invalidez del canon judío para los cristianos por ser un documento de una deidad inferior al dios revelado en Jesucristo. En esta cuestión del diteísmo los cristianos marcionitas rompieron culturalmente con los judaísmos formativos no alegando una alta cristología –como el corpus juanino—sino subordinando al dios creador y sus tradiciones al dios revelado por Jesucristo...

Esta visión sobre las tradiciones sagradas del judaísmo y del judeocristianismo fue un asunto en el que el marcionismo obligó al cristianismo a aclarar la relación con las tradiciones atesoradas por el judaísmo formativo. Eusebio nos narra que a mediados del segundo siglo, en medio de toda esta discusión con Marción, la identidad de la Ley y los Profetas se reafirmó por el cristianismo "ortodoxo". En la carta de Clemente a los Corintios, Eusebio narra que "en cada sucesión y en cada ciudad, la predicación se ajusta a **la Ley, los Profetas y el Señor** (H.E. 4.22; ennegrecido mío)". Noten que hay una tradición que incluye las Escrituras de Israel junto a las tradiciones del Señor. Por la información que poseemos de las tradiciones de principios del segundo siglo parece que las tradiciones del Señor son un término para informar de textos como el Evangelio que Marción hizo circular y otras biografías y florilegios de Jesús tales como nuestros evangelios y los evangelios que no fueron incorporados al canon. De esta alusión sobre las tradiciones del Señor no podemos hacer ninguna deducción más clara. Los otros evangelios, epístolas y documentos que se incorporaron al canon final y hegemónico del Nuevo Testamento vieron una continuidad entre el dios de Israel y el dios cristiano aunque surgían dos comunidades separadas: el judaísmo formativo y el cristianismo del canon hegemónico. El marcionismo optó claramente por esta separación aludiendo a las dos deidades opuestas y a la inferioridad de la deidad israelita y por lo tanto la anulación de la autoridad de las Escrituras de Israel. El cristianismo hegemónico optó por admitir como parte de su herencia las tradiciones de Israel y aceptar que la deidad de Israel era el Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Por otro lado, una vez Marción eliminó las tradiciones de Israel como Escritura para sus comunidades, produjo su propio cuerpo de Escrituras que fueron una versión del Evangelio y diez cartas paulinas a lo que nos movemos ahora.

El evangelio marcionista versus el Evangelio según Lucas de la "ortodoxia"

Marción alegaba que sólo Pablo y el Evangelio que él publicó contenían la enseñanza correcta. Los demás discípulos de Jesús habían malentendido a Jesús y por lo tanto habían planteado una continuidad entre el dios de Israel y el dios revelado por Jesucristo. Marción argumentó que los discípulos de Jesús habían malentendido a éste y que por esto Pablo había sido llamado a corregir la falsa interpretación de los discípulos. Como Pablo menciona en sus cartas el concepto "mi evangelio" (Gál 1.11; 2.2, etc.), Marción publicó un evangelio que él entendió que correspondía con este evangelio aludido por san Pablo.

El evangelio que Marción incluyó en su colección, era similar a Lucas pero sin los relatos del nacimiento de Jesús y con una serie de cambios en el texto. Marción le llamó *ho evangelikon* y alegó que el subscrito adjudicando esta obra a Lucas era una falsificación. Tertuliano suscribe que "Marción, ...no adscribe autor a este Evangelio... (CM 4.3.5)". Esto es un punto importante, porque señala que en la discusión canónica en el segundo y tercer siglo dC los nombres de los autores de los Evangelios fueron objeto de discusión. Los marcionitas alegaron que el Evangelio adjudicado a Lucas esta "falsificado en cuanto a su título (CM 4.3.5)". Los estudios histórico críticos del Nuevo Testamento han señalado que los nombres adjudicados a los evangelios en la tradición de la iglesia no son corroborables con evidencia internamente. En efecto, la teoría de las dos fuentes ha hecho imposible que un testigo visual de Jesús, Mateo, escribiera un evangelio dependiendo de otro evangelio que la tradición le adjudica a un discípulo de Pedro, cosa que tampoco es evidenciable. Ha habido gran discusión en la academia sobre la autoría de Lucas y Hechos. La división entre los eruditos se relaciona con si el autor de Lucas y Hechos es Lucas o es un anónimo como el resto de la tradición evangélica. Esto va más allá del alcance de este artículo. No obstante, es posible que Lucas y Hechos se le hayan adjudicado a Lucas como parte de la respuesta contra el marcionismo. Esta respuesta se articuló principalmente en las Cartas Pastorales como veremos más abajo. En II de Timoteo 4.11 se plantea que "solo Lucas está conmigo". Es posible que se le adjudicara el Evangelio que los marcionitas utilizaban a Lucas como parte de la estrategia de reclamar estas tradiciones para el cristianismo ortodoxo. Al informar a Lucas en II de Timoteo y hacer la asociación con el Evangelio que se llamó según Lucas, el proceso canónico hizo una relación intertextual entre estas dos obras. Las Cartas Pastorales con su polémica antimarcionita ahora se reclama a Lucas la colección del Evangelio marcionita en la forma canónica que poseemos y eventualmente Hechos de los Apóstoles que también tendrá una función ideológica contra el marcionismo como veremos abajo.

El asunto de que el Evangelio publicado por Marción tuviera diferencias con el evangelio canónico llamado Lucas plantea que en el proceso canónico estos documentos eran flexibles.[10] Fue el proceso canónico el que eventualmente fue cristalizando estos textos. Tanto Marción como Tertuliano alegaron que su versión de esta obra era la auténtica y que la otra versión había sido adulterada (CM 4.4). Esto nuevamente nos pone en guardia sobre las diferencias entre cada obra. Tenemos que utilizar criterios literarios e históricos para decidir en cada caso. Además, debemos asumir que lo que conocemos es la versión de Tertuliano y Epifanio del Evangelio publicado por Marción. Otro elemento que debemos considerar es que de acuerdo a Tertuliano, Marción hizo explícito que él enmendó del texto todo lo que consideró como una corrupción teológica (CM 4.5).

---

[10] Entre los eruditos del siglo 20 se planteó una teoría de que había una historia de tradición y redacción en nuestro texto de Lucas antecedido por el proto-lucas. Esta teoría esbozada por Streeter y Taylor planteaba que originalmente había un texto que incluía los materiales de Q y los materiales especiales de Lc que no incluía ni los relatos del nacimiento (Lc 1-2) ni los materiales marcanos. En una segunda ronda se le añadió la historia de la Natividad y los materiales marcanos. Vea nota 39 en Theissen, G. y Merz, A. 1999, *El Jesús histórico*, Salamanca: Sígueme, 51. Es posible que Marción poseyera una versión del proto-Lucas y nosotros heredáramos la versión canónica enmendada.

Las diferencias entre el Evangelio de Marción y el Lucas canónico las podemos reconstruir de la obra de Tertuliano Contra Marción, Libro 4. Tertuliano describe El Evangelio de Marción, plantea que éste comienza en nuestro Lucas 3.1a. Con esto el marcionismo argumentaba su posición teológica de que Jesús había aparecido como un adulto en Galilea luego de descender del cielo para revelar al dios gracioso. El Evangelio no poseía el relato del nacimiento de Jesús que tenemos en nuestra versión canónica. Otros detalles que distinguen el Evangelio marcionita es que omiten el material de Lc 3.1b a 4.31 Es de notar que en esta sección es que se cita los pasajes de Isaías 58 y 61 y los intertextos alusivos a Elías y Eliseo. También se elimina el relato de las tentaciones con toda la discusión entre el diablo y Jesús alrededor de la Ley. Marción anota que la ética del Sermón del llano es contraria a la Ley del Talión. Todos estos textos que encontramos en nuestro evangelio de Lucas podían probar la continuidad entre el Antiguo Testamento y el cristianismo, pero Marción, con su clave de interpretación eliminó todo material que afirmara esta continuidad porque para él era parte de la corrupción que había sufrido el texto.[11] Otra diferencia relacionada a la teología marcionita fue la eliminación de Lc 16.17 donde se planea la permanencia de la Ley. Obviamente esto fue eliminado por razones teológicas. La ley no tenía parte en la revelación del dios gracioso a través de Jesucristo (CM 4.6). Marción alegaba que el relato donde Jesús tocó el leproso (Lc 5.12) mostraba a Jesús como un opositor de la Ley del creador (CM 4.9). Otro argumento utilizado por Marción para señalar la agenda contra la Ley de Jesús fueron los relatos sobre la violación del Sábado. Esto mostraba que Jesús había venido a anular la Ley (CM 4.12). Otro ejemplo que presenta Marción de la ruptura entre el Evangelio y la Ley es la enseñanza en relación al divorcio. La ley permite el divorcio, el evangelio lo prohíbe.[12] Otro ejemplo del trabajo hermenéutico y textual de Marción sobre el Evangelio es el relato de la transfiguración. En este relato aparecen Moisés y Elías junto a Jesús. Marción alega que la teofanía le dice a los discípulos que escuchen a Jesús, de lo que él infiere que no deben escuchar ni a la Ley ni a los Profetas (CM 4.34).

Los Evangelios canónicos

La iglesia canónica aceptó en el canon el Evangelio reproducido por Marción pero como hemos visto una versión distinta y adjudicado a Lucas. Pero además añadió otros tres evangelios adicionales. Por lo menos tenemos conocimiento del uso de tradiciones similares a nuestro Mateo en las cartas de san Ignacio de Antioquia y en la Didajé. Pero no es hasta Ireneo en el tercer siglo que se hace explícito un evangelio en cuatro evangelios en el proceso canónico del Nuevo Testamento. El que el

---

11 Harnack hace un listado de los materiales que no contenía el Evangelio publicado por Marción contra nuestro evangelio de Lucas en *Marción: The Gospel of the Alien God, 37-43.* Holmes también hace un acopio extenso de todos los textos enmendados en Lucas en esta versión del Evangelio siguiendo a Epifanio y a Tertuliano. Vea Roberts, A. y Donaldson, J. 1951, "Latin Christianity: Its Founder, Tertullian", pág. 423-425 en *The Ante-Nicene Fathers, Grand Rapids: Eerdmans.*

12 Tertuliano sabe que en este respecto el marcionismo tiene problemas porque ellos han prohibido aún el matrimonio (CM 4. 24). Pero es de la enseñanza sobre este siglo y el siglo venidero y el matrimonio que el marcionismo deriva su prohibición del matrimonio (Lc 20.35). De esto podemos inferir que el marcionismo vivía una escatología inaugurada en su ascesis marital.

Nuevo Testamento incluyera estos otros evangelios se podría mirar desde una perspectiva dentro de la disputa relacionada al marcionismo. Si el marcionismo tenía una teología de discontinuidad con las tradiciones judías, hay que ver cómo estas otras obras se relacionan con las tradiciones canónicas de Israel y del judeocristianismo. Al adjudicar dos de estas obras a apóstoles (Mateo y Juan) y adjudicar la otra a Marcos, un discípulo de Pedro, se rechazaba el argumento de que los discípulos de Jesús estuvieran equivocados teológicamente. Una mirada a algunos elementos en estas obras nos muestra el potencial que tuvieron estas en la disputa contra el marcionismo.

El Evangelio de Mateo articula toda una posición sobre el cumplimiento de la Ley a través de la parénesis moral de Jesús –el Sermón del Monte—como a través del cumplimiento de la Ley y los Profetas en el ministerio de Jesús, como a través del principio del amor a Dios y al prójimo. Así, Mateo pone en boca de Jesús un dicho muy fuerte sobre la continuidad de la Ley y los Profetas: "No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir, porque de cierto os digo que antes que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la Ley, hasta que todo se haya cumplido (Mat 5.17-18)". Obviamente, esta imagen de Jesús era vista por Marción como la distorsión y mala comprensión de los discípulos de Jesús sobre el mensaje de Jesús, pero el cristianismo canónico recoge estas narrativas donde se legitima la Ley y los Profetas como parte de la identidad del cristianismo hegemónico.

Marcos es un caso interesante. Comienza igual que el Evangelio marcionita, con el ministerio de Jesús como adulto. Además desarrolla toda una pugna con el sistema de pureza del judaísmo. Pero esto no lleva a una subordinación de la deidad israelita, sino que lo que tenemos es un conflicto intramuros entre la comunidad de Marcos y los judaísmos. Así, Marcos afirma en boca de Jesús que el único Dios es el Dios de Israel (Mc 12.29). En Marcos 7, donde más recia es la discusión con el sistema de pureza, Marcos plantea que es la tradición de los judíos la que ha producido toda esta distorsión teológica y no los mandamientos divinos (Mc 7.5-13). Otro detalle en Marcos es la constante intertextualidad con las tradiciones canónicas de Israel. El proceso canónico se encargó de utilizar aún un texto tan polarizado como Marcos contra el marcionismo.

El Lucas canónico incluía el relato del nacimiento de Jesús. Este nacimiento de Jesús trabaja como un eco de las tradiciones de los nacimientos de los niños especiales en la Ley y los Profetas. El relato del nacimiento planteaba específicamente que las promesas de Dios a Israel eran una realidad en el nacimiento de Jesús. El nacimiento aludía al relato de Isaías 7.14 en la LXX. El Lucas canónico negaba la distancia infinita entre el Dios de Israel y el Dios revelado en Jesucristo. En efecto, el Lucas canónico presentaba a Jesucristo como el cumplimiento de las promesas de Dios a Israel a través de la Ley, los Profetas y los Salmos (Lc 24.17.32.44-48). Las diferencias entre el Lucas canónico y el Evangelio marcionita nos muestran cuan grande era la brecha ideológica entre estos dos tipos de cristianismo. Uno completamente polarizado contra las tradiciones canónicas de Israel y la deidad del judaísmo y el otro afirmando la continuidad entre el cristianismo e Israel.

La tradición juanina también tuvo su función dentro de esta polémica contra el marcionismo. Un tema que podía funcionar en esta disputa en Juan eran los mandamientos. (Jn 14.15,21). Los que aman a Jesús guardan los mandamientos. Para el

evangelio juanino, las Escrituras de Israel "dan testimonio de mi" (Jn 5.39). Si a esto le añadimos todas las alusiones intertextuales tomadas de las tradiciones canónicas de Israel, uno nota que Juan funcionó dentro del debate contra el marcionismo como un discurso que afirmaba la continuidad entre el Dios de Israel y la deidad y tradiciones cristianas.

Marción y el corpus paulino

La contribución más importante de Marción sin embargo, fue esta colección de cartas paulinas junto a su versión del Evangelio que luego entró al canon en otra versión, que conocemos como Lucas. El corpus paulino que Marción circula en sus comunidades incluye 10 cartas paulinas. En los libros IV y V de los *Cinco libros contra Marción*, Tertuliano entra en una discusión sobre todas estas cartas paulinas y el Evangelio (marcionita). En el V libro incluye en su corpus paulino a Romanos, I de Corintios, II de Corintios, I de Tesalonicenses, II de Tesalonicenses, Colosenses, Filipenses, Filemón, Efesios, y una cartas a los laodicenses. Previo a este corpus paulino publicado por Marción, Pablo y sus cartas son mencionados ocasionalmente en las fuentes primarias. Así, el autor de II de Pedro alega que "nuestro amado hermano Pablo ha escrito, según la sabiduría que le ha sido dada, os ha escrito en casi todas sus epístolas, hablando en ellas de estas cosas; entre las cuales hay algunas difíciles de entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen (como **también las otras Escrituras**) para su propia perdición". (II Pedro 3,15.16). Noten nuestro lectores y lectoras, que en II de Pedro, hay un corpus de cartas paulinas, pero no se menciona la cantidad. Note también, que ya II de Pedro considera las cartas paulinas como Escrituras. La mayor parte de los investigadores modernos críticos tienen un consenso de que II de Pedro es un documento de principios del segundo siglo y por lo tanto un pseudoepígrafo.

Entre los Padres de la Iglesia hay varias menciones a Pablo y sus cartas. San Clemente el romano menciona en su primera carta a los corintios "Tomad en vuestra mano la carta del bienaventurado Pablo Apóstol. ¿Cómo os escribió en los comienzos del Evangelio? A la verdad, divinamente inspirado (*pneumatikos*), os escribió..." (47.1-3). Este es un documento de las primeras décadas del segundo siglo dC. En esta carta hay varias referencias a I de Corintios. Interesantemente, cuando Clemente entra en toda la discusión sobre la obediencia a las autoridades (I Cl 61) no hace referencia a Romanos 13 de lo que podemos inferir que para Clemente, san Pablo era un escritor inspirado, pero sólo alude a I de Corintios. Es posible que sólo conociera I de Corintios.

Con Marción es que tenemos testimonio de un corpus con diez cartas paulinas. Marción considera su corpus paulino como un testimonio auténtico del evangelio verdadero. En este sentido, Marción comparte la visión del autor de II de Pedro y Clemente el romano en términos de que el corpus paulino es Escritura inspirada pero a diferencia de aquellos, la única otra Escritura que el incluye en su corpus es su versión del Evangelio similar a nuestro evangelio de Lucas, cosa que no mencionan éstos . La otra diferencia es que Marción le pone nombre y apellido a las cartas paulinas que él considera parte del evangelio, mientras que de Clemente sólo conocemos sus alusiones a I de Corintios y de II de Pedro sólo podemos inferir que era

un grupo de cartas pero no sabemos cuáles eran las cartas de nuestra amado hermano Pablo en II de Pedro.

De acuerdo a Tertuliano, una diferencia adicional en el corpus paulino y nuestro cuerpo de cartas es nuestra carta llamada Efesios. Para Marción éste es una carta enviada a los laodicenses (CM 5.11)[13]. Hay un consenso entre los especialistas que el adscritio "a los Efesios" es un problema de corrupción textual. Marción poseía una versión de esta carta que la adjudicaba a los laodicenses posiblemente porque en la carta a los colosenses se mencionaba una carta paulina a la comunidad de Laodicea la cual se exhortaba que se leyera en Colosas (Col 4.16).

En cuanto al contenido de estas cartas, Tertuliano es de la opinión que Marción editó estas cartas para que fueran más cónsonas con la teología marcionita. "...Las epístolas también han sido mutiladas por él (Marción)" (CM 5.1). Añade que "los huecos serios que Marción ha hecho en esta epístola (se refiere a Efesios), especialmente, a través de eliminar pasajes completos a su antojo" (CM 5. 13) Este es un argumento circular, porque los marcionitas también alegaron que fue la "ortodoxia" la que corrompió editorialmente las cartas. Así que parece prudente evaluar las posibles alteraciones que sufrieron estos documentos en ese período canónico. La crítica textual ha demostrado la flexibilidad que tuvieron los documentos del Nuevo Testamento en su proceso de transmisión escrita de modo que hoy poseemos alrededor de 200,000 variantes en la tradición textual del Nuevo Testamento.[14]

Otra diferencia era que el corpus marcionita no contenía las cartas pastorales (CM 5.1.21). Es posible que esto fuera así porque las pastorales eran contemporáneas al marcionismo y posiblemente en diálogo y conflicto teológico con el marcionismo. Debemos recordar en en P^{46} estas cartas tampoco aparecen. Así que conocemos el corpus de las cartas paulinas sin las Pastorales por lo menos en dos tradiciones textuales del segundo siglo dC. Vielhauer es de la opinión de que la mención de las antítesis en I Timoteo 6.20 es una alusión a la obra de Marción y que por lo tanto las pastorales se deben fechar cercanas a la mitad del segundo siglo. No obstante, los heterodoxos aludidos en las Pastorales tienen presuposiciones judías basadas en las tradiciones canónicas del judaísmo lo cual es contrario a lo que hemos visto en el marcionismo (I Tim 1.7; Tito 3.9)[15].

El corpus paulino era vital para Marción. La carta a los gálatas era un lugar teológico básico porque a través de esta carta Marción podía sustentar la abolición de la Ley y de ahí pasar a la abolición de la deidad de la Ley. La nueva dispensación de Cristo es por lo tanto de un dios diferente (CM 5.4). Tertuliano alega que Marción citando a Gálatas 3.13, "Maldito el que es colgado en un madero" argumenta-

---

13 Tertuliano dice: "...nosotros tenemos esta carta como escrita a los efesios, pero los heréticos a los laodicenses" (CM 5.11).

14 Los mejores trabajos sobre los problemas textuales y la historia de la transmisión textual siguen siendo los de Aland y Aland, 1989, *The Text of the New Testament: an Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism,* Grand Rapids/Leiden: Eerdmans-/Brill. y el de B. Metzger, et. al., 1975, *A Textual Commentary on the Greek New Testament,* Londres: UBS.

15 Vielhauer, P. 1991, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva,* Salamanca: Sígueme, 231-252. Vielhauer plantea que "si I Tim 6,20 fuera un préstamo de la polémica antirretórica y las Pastorales, anteriores a Marción, serían una irónica casualidad que el admirador del Apóstol, Marción, hubiera titulado su obra principal precisamente con la expresión que 'Pablo' había utilizado para describir la falsa doctrina, 'casualidad' en la que resulta difícil creer" (243).

ba que Cristo pertenecía a otro dios y por eso había sido maldecido por la Ley del creador (CM 5,4).

De la discusión del corpus paulino marcionita en Tertuliano podemos inferir que los cambios en el texto dentro del corpus común a Marción y a la "ortodoxia" eran alrededor de los asuntos de contención teológica. Por ejemplo, es posible que Marción eliminara todo el pasaje de Gálatas 3.16 al 4.3. Esta sección es la que habla de las promesas de Dios a Abraham y a su simiente. Aludir a estas promesas era relacionar al Dios salvador con el dios creador de la Ley y los Profetas. Tertuliano alega que el texto de Marción presenta a Jesús como el enviado del dios gracioso que no requiere la circuncisión del dios de la Ley y los Profetas (Gal 3.27).

Tertuliano plantea que los marcionitas utilizaban a I de Corintios 1.21 "la sabiduría de este mundo" para plantear que Cristo había traído una revelación de otro dios distinto al conocido (CM 5.5)- Cuando san Pablo menciona que los príncipes de este mundo crucificaron al Señor, Marción interpreta que esto se refiere a que el creador crucificó a Jesús. (CM 5.6).

Tertuliano plantea que Marción utilizaba una lectura enmendada de II de Corintios 4.4 para plantear que había otro dios adicional al dios de este mundo (CM 5.11). Para Marción el dios de este mundo era el creador, mientras que el otro dios era la deidad revelada por Jesús. En este mismo tenor, de acuerdo a Tertuliano, Marción cita a Romanos 10 para alegar que los que tienen temor de Dios pero no conforme a ciencia son los judíos los cuales son ignorantes del dios superior (CM 5.14).

De la carta a los Efesios, Tertuliano alega que además de adjudicar ésta a los laodicenses, Marción le hizo varios cambios al texto. El más importante fue eliminar de Ef 2.20 la palabra "los profetas". Esto es consistente con la negación que Marción ha hecho de las tradiciones de Israel. La palabra 'profetas' en este texto daría continuidad en la revelación cristiana a las tradiciones de Israel y específicamente la tradición profética como parte del fundamento. En esta misma onda, de acuerdo a Tertuliano, Marción eliminó la alusión al mandamiento de honrar padre y madre de Ef. 6. Nuevamente porque para Marción había una discontinuidad absoluta entre la revelación del dios bondadoso y las tradiciones de Israel. Otro cambio que Tertuliano alega: Marción lo que hizo con Efesios fue cortar la preposición "en" en Ef 3.9 de manera que diga que "el misterio escondido desde los siglos a Dios" en vez de "el misterio escondido desde los siglos **en** Dios". Esto nuevamente es coherente con su doctrina del dios inferior. Con esto Marción hace que san Pablo revele una deidad distinta y superior que tiene una dispensación distinta.

A esto hay que añadir que Marción o no reconoció o no poseía el libro de Hechos (CM 5.2). Tertuliano lo acusa de rechazar el libro de Hechos porque en Hechos 15 se plantea que los apóstoles estaban de acuerdo con el Pablo canónico sobre lo pasado, que era el yugo de la ley, a pesar de mantener el mismo dios de la Ley y los profetas explícitamente.

Varios asuntos nos es menester abordar en cuanto al corpus paulino. ¿Organizó Marción este grupo de cartas paulinas o las recibió de las comunidades paulinas? Hay varias avenidas para responder a esta pregunta. Ya II de Pedro nos plantea que hay un cuerpo de cartas paulinas. II de Pedro indica que pronto a finales del primer siglo y hasta principios del segundo siglo, las comunidades paulinas atesoraban un grupo de cartas paulinas. Marción es testigo de este grupo de cartas con nombre y apellido. Pero no parece que Marción fuera el primero en publicar este grupo de car-

tas porque en las antiguas versiones latinas del Nuevo Testamento, hallamos colecciones de cartas paulinas que siguen el mismo orden del corpus paulino en Marción –por pretendida fecha, en vez de por tamaño, como es el caso en el canon actual del Nuevo Testamento. Si a esto le añadimos la cita del autor de II de Pedro, parece que Marción recibió de la escuela paulina un legado de cartas paulinas que él publicó con un evangelio y con unos criterios textuales de orden teológicos. Este corpus paulino de principios del segundo siglo, sin embargo fue editado posteriormente. La adición de las cartas Pastorales y Hebreos parece que sí fueron una respuesta de los grupos contrarios a Marción en editar el corpus que este reprodujo. La tradición canónica nos ha legado un corpus paulino que además tiene a Hechos. Así que el proceso canónico se encargó de que el 'Pablo' canónico fuera claramente distinguible del 'Pablo' marcionita.

Las cartas pastorales

Como hemos visto, el corpus paulino de Marción no incluía las cartas pastorales. En efecto, las cartas Pastorales llegaron a las versiones del Nuevo Testamento tardíamente. Hay un consenso en la academia de que las cartas pastorales son de naturaleza pseudoepigráficas. Hay un consenso de que estos documentos posiblemente se escribieron en las primeras décadas del segundo siglo dC. Hoffmann es de la opinión que las cartas pastorales fueron herramientas del cristianismo "ortodoxo" para combatir a Marción a nombre de san Pablo y para rescatar a éste para el cristianismo ortodoxo. Argumenta Hoffmann, que contra la postura diteísta de Marción, las cartas pastorales afirman que sólo hay un Dios (I Tim 2.5). Contrario al liderato de las mujeres en las comunidades marcionistas, las mujeres son silenciadas en las cartas Pastorales (I Tim 2.11). El mandato a estar en silencio para las mujeres parece implicar mujeres profetisas. Como hemos visto arriba, en las comunidades marcionistas, las mujeres participaban activamente en el ministerio. Una tercera dimensión que parece dirigida a combatir el marcionismo es la enseñanza sobre el matrimonio en las Pastorales. Contra el celibato de los bautizados, las Pastorales señalan que "algunos apostatarán de la fe, escuchando a espíritus engañadores y a doctrinas de demonios, [2]de hipócritas y mentirosos, cuya conciencia está cauterizada. [3]Estos **prohibirán casarse**" (I Tim 4.1-3; ennegrecido mío). Así mismo las pastorales presuponen que los obispos y los diáconos deben ser casados (I Tim 3.1.12). Para el autor de las pastorales, la sexualidad no está prohibida. Sino que al contrario, las mujeres se salvarán "engendrando hijos" (I Tim 2.15). El Pastor desea que las viudas jóvenes se casen (I Tim 5.14). Un detalle interesante es que contrario a los marcionistas que sólo participaban de la eucaristía con agua, el Pastor ordena a Timoteo que beba vino (I Tim 5.23). Otro detalle es que el Pastor plantea que la Ley es buena (I Tim 1.8). Toda esta información acumulativa en las epístolas pastorales hace posible que las epístolas pastorales fueran una de las armas contra la clave hermenéutica en que el marcionismo había interpretado a Pablo.

Si las cartas Pastorales como hemos planteado aquí fueron una respuesta al cristianismo marcionista entre otras cosas, entonces podemos proponer que estas otras cartas del corpus paulino fueron integradas al canon porque con estas cartas, el corpus paulino respondía en parte al reto marcionista. Las pastorales obviamente

añadían otros elementos a Pablo, tales como la legitimación del modo de producción esclavista, la estructura de la casa patriarcal. Pero intramuros, las cartas Pastorales libraban a Pablo de la clave teológica marcionita explícitamente. Bauer lo plantea de la siguiente manera: "yo estoy inclinado a ver las epístolas Pastorales como un intento de parte de la iglesia de enlistar sin ambigüedad a Pablo como parte de su frente anti-herético y para eliminar la falta de confianza en él en círculos eclesiásticos. ...El precio que el Apóstol a los gentiles tuvo que pagar para permanecer en la iglesia fue rendir su personalidad y particularidad histórica".[16] A los padres y madres del canon les hacía falta todavía hacer explícito un Pablo en continuidad con el Dios de Israel y con la Ley y los Profetas, esto lo lograrían con Hebreos, hacia lo cual nos movemos ahora.

Hebreos como un documento paulino

Todo lector del proceso canónico conoce que Hebreos fue un documento de contención en el cristianismo canónico. El problema esencial es que los Padres y Madres reconocían la diferencia en estilo y contenido de Hebreos de cara al resto del corpus paulino. Orígenes, en sus Homilías sobre la Epístola a los Hebreos comentaba que "la dicción en Hebreos no tiene la calidad ruda que el mismo apóstol admitía tener, y su sintaxis es más griega. ...Si alguna iglesia considera que esta epístola es de Pablo, debería ser elogiada por ello, porque **los varones antiguos nos la transmitieron como suya**. Pero sólo Dios sabe quien escribió esta epístola (H.E. 6.25; ennegrecido mío)". Obviamente Hebreos fue articulada en el canon como un documento paulino, pero la pregunta es por qué este documento fue adjudicado a Pablo. Obviamente, el final de Hebreos se asocia con personajes de las comunidades paulinas (Heb 13). Así se menciona a Timoteo y hay una parte de saludos y despedida muy similar a las cartas paulinas en general. Pero además, Hebreos relacionaba la Ley y los Profetas y el Dios de Israel en una relación de promesa y cumplimiento con Jesucristo. Ya la introducción a los Hebreos planteaba que "Dios habló a los antiguos por los profetas y en estos tiempos nos ha hablado por el Hijo" (Heb 1.2). El resto de Hebreos es un tipo de comentario a la Ley, los Profetas y algunos Escritos que en la práctica lo que hacen es negar la hermenéutica basada en san Pablo que el marcionismo ha articulado. Ahora es Pablo el que escribe y articula una posición contraria al marcionismo. Hebreos fue añadida al corpus paulino entre otras razones como una epístola paulina adicional porque con ella, el cristianismo canónico podía poner a "Pablo" a escribir contrario al diteísmo y la negación de la Ley y los Profetas del marcionismo. El san Pablo de Hebreos era explícitamente una continuidad con el Antiguo Testamento y era un creyente en el Dios de Israel y en tradiciones canónicas del judaísmo.

Hechos

El libro de Hechos entró en una tercera fase al Nuevo Testamento. La tradición textual comienza a producir ejemplos del libro de Hechos a principios del ter-

---

16 Bauer, op.cit. 226-227.

cer siglo dC. No obstante, parece que Hechos tuvo una función en este debate entre "ortodoxos" y marcionitas. Para los marcionitas, los discípulos de Jesús estaban despistados de la revelación del dios gracioso. Seguían predicando al dios de la Ley y los Profetas contrario a la revelación del dios de gracia paulino. El libro de Hechos cumple la función de negar que luego de la resurrección y a raíz de Pentecostés los discípulos estuvieran despistados teológicamente. Señalar que fueron ungidos por el Espíritu Santo en Pentecostés era una manera de negar la imagen que el Evangelio presentaba de la falta de comprensión de los discípulos. Los discípulos habían estado despistados, pero luego de Pentecostés fueron iluminados y dirigidos por el Espíritu. Por lo tanto, no era posible que los discípulos representaran una doctrina errónea.

Por otro lado, el autor de Hechos presenta una imagen alternativa de San Pablo. Contrario a la imagen de las cartas paulinas más antiguas y específicamente a la imagen marcionita de esta discontinuidad entre la Ley y los Profetas, Hechos nos presenta a Pablo circuncidando a un híbrido cultural (Hch 16.2). Añade que al final de su ministerio, en Jerusalén, Pablo se allanó al líder de los judeocristianos, Santiago y se sometió a un voto para que "todos comprenderán que no hay nada de lo que se les informó acerca de ti, sino que tú también andas ordenadamente, **guardando la Ley** (Hch 21.24; ennegrecido mío)". En las disputas entre el Pablo lucano y sus adversarios en el judaísmo, Pablo repite vez tras vez que él es un fiel fariseo. Así en su primer discurso advierte que fue "criado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel, estrictamente **conforme a la Ley de nuestros padres, celoso de Dios** como hoy lo sois todos vosotros (Hch 22.3; ennegrecido mío). En el juicio ante el Sumo Sacerdote, Pablo plantea cómo debe ser la conducta de él frente al Sacerdote debido a lo que la Ley dice: "No sabía, hermanos, que fuera el Sumo sacerdote, pues **escrito está**: "No maldecirás a un príncipe de tu pueblo" (Hch 23.5; ennegrecido mío). En el discurso alega que él **es** fariseo (Hch 23.6b; ennegrecido mío). Note que este verbo está en presente histórico. El autor de Hechos está presentando a Pablo como un fiel observante de la Ley. En Hechos 24.14, el Pablo lucano dice: "**creo** todas las cosas que **en la Ley y en los Profetas** están escritas" (ennegrecido mío). Obviamente, esta imagen de Pablo está a contrapelo con la imagen canónica en el corpus paulino marcionita, pero especialmente con la clave hermenéutica marcionita. En Hechos 25.8 Pablo repite que "**Ni contra la Ley de los judíos**, ni contra el Templo, ni contra César he pecado en nada (ennegrecido mío)". En Hechos 26.22, el Pablo lucano le dice a Agripa que "no diciendo **nada** fuera de las cosas que los **profetas y Moisés** dijeron que habían de suceder". Obviamente, toda esta imagen de Pablo bajo la Ley y los Profetas era un contradiscurso a nombre de 'Pablo' contra el cristianismo marcionita que había excluido la Ley y los Profetas con su hermenéutica paulinista radical. El último discurso del Pablo lucano en Hechos repite este tema de la relación entre Jesús y la Ley y los Profetas: "persuadiéndolos acerca de Jesús, **tanto por la Ley de Moisés como por los Profetas** (Hch 28.23; ennegrecido mío)". Obviamente, el autor de Lucas y Hechos tuvo otras razones adicionales para escribir sus obras, pero en el proceso canónico, una razón para incluir estas obras en el canon fue para contrarrestar al cristianismo marcionita y presentar una imagen paulina no marcionita.

Conclusión

Podemos resumir de toda esta discusión varios puntos. Marción fue el primero en publicar un corpus paulino con un evangelio. Pero este corpus y este evangelio ya tenían autoridad en sus comunidades respectivas. En el caso de las cartas paulinas, la colección de papiros del segundo siglo del corpus paulino nos ha mostrado que independiente a Marción había un corpus con cartas paulinas, por lo que no podemos adjudicar a Marción la creación de este cuerpo de cartas. Marción publicó una versión de este corpus paulino.[17]

El Nuevo Testamento que poseemos y específicamente las cartas Pastorales, Hechos, y Hebreos funcionaron como una manera de hacer de Pablo un antimarcionita explícito. Con esto no queremos decir que Pablo hubiera sido leído correctamente por Marción. Marción le hizo una lectura a mi entender sesgada a San Pablo en la que sacó de proporción la disputa entre la misión gentil y el conflicto judeocristiano y lo llevó a anular las tradiciones canónicas de Israel y a dividir la deidad en dos, el dios creador inferior y el dios gracioso, cosa que me parece es una lectura incorrecta del corpus paulino. Pero los padres y madres canónicos quisieron hacer explícitamente claro a San Pablo y esto fue lo que lograron con Hebreos, Hechos y las cartas Pastorales, un Pablo en clara continuidad con la Ley, con el judaísmo e implícitamente anti-marcionita.

En cuanto al Evangelio, posiblemente Marción poseía una copia de otra versión de Lucas que no incluía los materiales del nacimiento de Jesús. Pero aparentemente Marción editó los materiales de Lucas para que se acomodaran a su clave hermenéutica. La iglesia canónica hegemónica se encargó de publicar otra versión de Lucas, adjudicado a un discípulo de Pablo a quien también se le adjudicó otra obra, Hechos, que cuestionaba la perspectiva marcionita sobre la legitimidad de los discípulos de Jesús y presentaba a Pablo como un observante de la Ley y los Profetas. Los padres y madres canónicas acompañaron a Lucas con otros tres evangelios adicionales que presentaban un cristianismo muy diverso pero en todo caso en continuidad con las tradiciones canónicas de Israel y bajo una sola deidad, la de Israel.

Finalmente, el marcionismo obligó a los padres y madres de la iglesia canónica a abordar el problema del canon judío explícitamente y por lo tanto la relación estrecha entre el judaísmo y el cristianismo. Si Marción y sus comunidades optaron por el repudio de las tradiciones canónicas de Israel, la iglesia hegemónica tomó una decisión más enriquecedora, comenzar el canon cristiano con las Escrituras de Israel.

Ediberto López
Seminario Evangélico de Puerto Rico
776 Ave. Ponce de León
San Juan, Puerto Rico 00925
drelopez@seminarioevangelicopr.org

---

[17] Una discusión fascinante sobre el proceso canónico a través de la historia de los manuscritos del NT es la obra de Trobish, 2000, *The First Edition of the NT*. Plantea Trobish que en algún momento a mediados del segundo siglo se publicó una versión del Nuevo Testamento en esta división actual que poseemos de evangelios, cartas paulinas, Hechos-cartas católicas, Apocalipsis. El sitúa la versión de Marción como una más de las versiones que se publicaron durante el segundo siglo y como parte de la historia pre-canónica del NT.

Bibliografía

Aland, B. y Aland K.
1989 *The Text of the New Testament: an Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism.* Grand Rapids/Leiden: Eerdmans-/Brill.

Bauer, W.
1971 *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity.* Filadelfia: Fortress Press.

Claveux, J.
1992 "Marcion" en *Anchor Bible Dictionary.* Edición en CD. Nueva York: Doubleday.
1992b "Marcionite prologue to Paul" en *Anchor Bible Dictionary.* Edición en CD. Nueva York: Doubleday.

Grant, Robert M.
1992 "Gospel of Marcion" en *Anchor Bible Dictionary.* Edición en CD. Nueva York: Doubleday.

Harnack, A. Von
1924 *Marcion: the Gospel of the Alien God.* Traducido por John E. Steely y Lyle D. Bierma. Durham, North Carolina: The Labyrinth Press.

Hoffmann, R. J.
1984 *Marcion: On the restitution of Christianity. An Essay of the development of radical paulinist theology in the second century.* Chico: Scholar Press.

Metzger, B. editor,
1975 *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* Londres: UBS.

Orbe, Antonio
1976 Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Vol. I. Madrid: BAC.
1976 Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Vol. II. Madrid: BAC.

Penna, Romano
1994 *Ambiente histórico –cultural de los orígenes del cristianismo.* Bilbao: Desclée.

Roberts, A, y Donalson, J.
1951 "Latin Christianity: Its Founder, Tertullian" en *The Ante-Nicene Fathers.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company. Primera edición, 1885.

Ruiz Bueno, D.
1974 *Padres Apostólicos.* Edición bilingüe completa. Madrid. BAC.

Theissen, G. y Merz, A.
1999 *El Jesús histórico.* Salamanca: Sígueme.

Trobish, D.
2000 *The First Edition of the New Testament.* Oxford: Oxford University Press.

Vielhauer, Phillip
1991 *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva.* Salamanca: Sígueme.

VIOLETA ROCHA A.

EL FRAGMENTO O CANON MURATORI, UN DEBATE TODAVÍA ABIERTO

Resumen
La historia del Canon del Nuevo Testamento es un tema que todavía sigue siendo enriquecido y debatido con nuevas investigaciones, algunas de las cuales repasaremos. El fragmento o Canon de Muratori es una pieza invaluable en la construcción de esta historia del dogma y de la teología. Presentamos los argumentos para una fecha en el siglo IV, pero optaremos por la fecha propuesta por Harnack hace un siglo, fines del siglo II. Discutiremos la teoría de una edición del Nuevo Testamento a mediados del siglo II, aunque aquí también optaremos por la interpretación clásica.

Abstract
The history of the New Testament canon is still being enriched and discussed in newer debates, some of which we shall review here. The Muratorian Fragment or Canon is a valuable piece for the construction of the history of dogma and theology. We shall present the arguments for a Fourth-Century date, but opt for the date proposed by Harnack a century ago, the late Second Century. We shall also discuss the theory of an edition of the New Testament in the midst of the Second Century, although here also we shall opt for the classical interpretation.

Hablar de la historia del Canon del Nuevo Testamento, nos lleva a hacernos la pregunta ¿Cómo y por qué éste fue reconocido como Escritura Santa? Esta pregunta es la que muchos han intentado responder, y que aún es parte de un debate. Como sabemos el término Canon (*kanón*) es de origen semítico, designa un instrumento de medida. En el sentido figurado, en el lenguaje de la filosofía, significa la regla de conducta, la norma, el modelo. Pero también es empleado, en materia de astrología o de cronología, para designar una lista, un catálogo o una tabla.

Desde el contexto cristiano, dos tipos de usos se señalan. En los siglos II y III, lo encontramos en fórmulas como *kanón tës alezeías* (regla de la verdad), *kanón tës písteos* (regla de fe) o *kanón tës ekklesías* (regla de la iglesia), es decir, lo relacionado a las normas a las cuales se debe ceñir la enseñanza y la vida de la iglesia. A mediados del siglo IV el término es utilizado en relación a la Biblia, refiriéndose a la lista de los libros del AT y del NT (Concilio de Laodicea, 363, Canon 59; Carta de Atanasio de Alejandría, 367)[1].

[1] Jean- Daniel Kaestli, en su artículo *Histoire du Canon du Noveau Testament*, hace un interesante recorrido histórico sobre el Canon. Ver la obra *Introduction au NouveauTestament, Son histoire, son écriture, sa théologie*, Editions Labor et Fides, Genève, 2000.P. 449-473.

Este proceso de canonización de los libros del Nuevo Testamento está relacionado a los conceptos de canon en el sentido formal de "lista", "catálogo" o como "norma". Surgen también otros elementos de este proceso, como la datación, la localización geográfica, la autoría, entre otros.

Se proponen dos maneras de concebir el Canon del NT, alrededor del cuándo y del cómo.

a) El trabajo de Harnack y de Von Campenhausen, sostiene que el período decisivo de la formación del NT se sitúa en la segunda mitad del siglo II. Harnack[2] argumenta que el Fragmento de Muratori, fue una promulgación oficial de Roma definiendo los contenidos del NT para el resto de la iglesia. Considera posible la redacción en Roma, teniendo como referencia al Pastor de Hermas.
Cerca del año 200, se fijó el contenido del canon del NT. Los libros a las cuales se les concedía autoridad reconocida fueron: los cuatro evangelios, las trece cartas de Pablo, Hechos de los Apóstoles, I de Juan y I de Pedro. Estos libros fueron confirmados con pequeñas diferencias, por testigos del siglo II, y principios del tercer siglo, que representaban a las principales iglesias, como el Fragmento de Muratori, (tema que nos ocupará en este artículo) Ireneo de León, originario de Asia Menor; Tertuliano de Cartago, Clemente de Alejandría.
El proceso de "depuración", terminaría con una lista de 27 libros, confirmado por primera vez en el año 367.

b) A. C. Sundberg[3] con su estudio del AT, incorporó una nueva comprensión de la "acogida" de las Escrituras judías en la iglesia cristiana. Seguido por Hahneman han esgrimido una serie de argumentos para fechar el Fragmento de Muratori en el siglo IV y ubicarlo geográficamente en Oriente. Sundberg afirma que la historia del canon del NT debe ser revisada a la luz del cierre tardío del AT cristiano. La formación del canon cristiano de las escrituras fue un proceso gradual que culminó en el siglo IV. La desventaja con esta fecha es que relega al Fragmento de Muratori al rango de las numerosas listas canónicas del S.IV y le quita todo valor para la reconstitución de la historia del canon.

El Fragmento de Muratori, un documento primordial

Este fragmento, llamado también Canon de Muratori, es una temprana lista comentada de libros del NT. Fue descubierta y publicada en 1740 por el archivista italiano Ludovico Antonio Muratori, y este documento figuraba como un codex[4] en

2 Adolfo Von Harnack, The origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation, London and New York, 1925.

3 A.C. Sundberg, Jr., su estudio principal ha sido sobre el Canon del AT. Ver Albert C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Harvard Theological Studies 20, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1964. Así como "Canon Muratori. A Fourth-Century List", *Harvard Theological Review* 66, 1973, 1-41.

4 Conjunto de hojas plegadas y juntas bajo la forma de cuaderno, hechos por copistas cristianos, reemplazando los rollos usados por los escribas de la Torah y los autores latinos.

la Biblioteca Ambrosiana de Milán, fechado en los siglos VII o el VIII. Muratori fecha el Fragmento alrededor del 196, otros se suman a una fecha tardía, por las alusiones de rechazo a los escritos Montanistas. Así mismo en el documento se hacen otras referencias de nombres además del de Pío, tales como: Marción, Valentino, Milcíades, Basilíades y los Catafrigíanos.

El valor excepcional del Fragmento o Canon de Muratori reside en su antigüedad. Muchos autores han situado su elaboración al final del siglo II en Occidente. El fragmento en latín consiste de 85 líneas, y está mutilado al inicio y al final. Dicho fragmento fue precisamente exhibido como un ejemplo del barbarismo medieval italiano de algunas transcripciones de escribas, ya que el texto es de una calidad deplorable, y la necesidad de numerosas correcciones suscita muchas conjeturas. Una de las maneras de explicar las anomalías gramaticales del documento, es que es una traducción del original en griego.

Los libros mencionados en el Fragmento de Muratori, se podrían catalogar de dos formas:

1) Libros donde la autoridad es indiscutible (l.1-63) Podemos encontrar los cuatro Evangelios, Hechos de los Apóstoles, y las trece Cartas de Pablo (Corintios, Efesios, Filipenses, Colosenses, Gálatas, Tesalonicenses, Romanos, Filemón, Tito, Timoteo, Filemón; no aparece Hebreos).
2) Los otros libros sobre los cuales hay que formular un juicio (l.63-80.) Se pueden agrupar así:
   2.1) Las cartas falsamente atribuidas a Pablo, como la referencia a la Carta a los Laodicenses, y otra a los Alejandrinos. (l.63-67). Estas no pueden ser recibidas en la Iglesia católica[5], pues fueron escritas para defender la herejía de Marción.
   2.2) Los que tienen un honorable origen y que son recibidos en la Iglesia (L.68-80), pero que su estatus es objeto de discusión. Entre ellos, están la Carta de Judas, dos cartas inscritas como de Juan, Sabiduría de Salomón escrito por los amigos de Salomón en su honor, los Apocalipsis de Pedro y de Juan, y el Pastor de Hermas.

De estos solamente cuatro de ellos llegaron a ser canónicos. Se recomiendan para la lectura el Pastor de Hermas, y el Apocalipsis de Pedro.

El debate alrededor del Fragmento o Canon de Muratori

El debate sobre la localización geográfica del fragmento es alrededor de Oriente y Occidente como lugares originarios del Canon de Muratori. Otro punto todavía no esclarecido es en cuanto a la autoría. Harnack ha sugerido al Papa Victor I (189-198) como un posible autor, o alguien a su cuidado. Pero la sugerencia más discutida es que fuera de Hipólito (180-236).

Sundberg señala tres principales argumentos, en favor de situar el Fragmento en Oriente y en el IV siglo: el lugar del Pastor de Hermas, la introducción de la Sabiduría de Salomón en el canon del NT y el lugar equivocado de los Apocalipsis de Juan y de Pedro. Veamos brevemente dichas argumentaciones.

[5] Algunos dicen que se puede apreciar la idea de apócrifo aún cuando no se usaba el vocablo.

a) El Pastor de Hermas (l.73-80).

El pasaje central para fechar tradicionalmente el fragmento es el siguiente:

Pastorem ueroñ
Nuperrim e(t) temporibus nostris In urbe
roma herma conscripsit sedente cathe
75 dra urbis romae aeclesiae Pio frater
eius
Recientemente (y) en nuestros tiempos, en la ciudad de Roma,
Escribió Hermas, estando en la Cátedra(silla) de la Iglesia de la
Ciudad de Roma, Pío, hermano suyo.[6]

Sundberg va a cuestionar la interpretación habitual de *nuperrime temporibus nostris* (I.74), como "muy recientemente en nuestros tiempos". El autor del canon insistiría sobre el hecho que El Pastor fue redactado en un período post-apostólico y que no gozaba de la autoridad conferida por la antigüedad. A esto, Sundberg agrega que el juicio que porta el fragmento corresponde al que Atanasio emitió en su Carta Festal del 367: El Pastor no pertenece al canon, pero sí es una lectura recomendable.

Hahneman[7] señala que la frase 'temporibus nostris´ pareciera expresar contemporaneidad del escrito de El Pastor con el período establecido del 140-154, que es el período del obispado de Pío hasta su muerte. El fragmento pareciera haber sido escrito poco tiempo después del episcopado de Pío. Hahneman afirma que toda la información acerca de dicha referencia es errónea o que no hace falta. El propone otra fecha como el año 100 dC y argumenta que la atribución que hace el fragmento a Hermas es una pseudonimia del siglo IV, con el propósito de desacreditar al Pastor.

Los nombres propios utilizados tienen valores simbólicos. El personaje mismo de Hermas parece tener más una función alegórica que una realidad histórica. Por otro lado, está el problema de identificación de Hermas como hermano del Obispo Pío. ¿Qué se sabe de éste último? No mucho, más que esa referencia a ser hermano de Hermas.

Si Hermas es un pseudónimo, el Canon de Muratori pierde uno de sus fundamentos cronológicos más precisos. Además, la hipótesis que ésta atribución del fragmento al Pastor sea con el propósito de desacreditarlo, parece poco plausible debido al hecho de que dicho libro está en la lista del Fragmento como una lectura recomendable.

b) El libro de la Sabiduría (l.69-71)

Sundberg estima que el Canon del AT de la Iglesia primitiva no estaba fundado sobre la Septuaginta, sino más bien sobre un catálogo establecido en Jamnia. Atanasio y Epifanio presentan cada uno un canon adaptado a sus normas judías, es decir, un canon donde el Libro de la Sabiduría figura en el NT.

---

6 Traducción propuesta por el Fr. Rui Manuel Gracio das Neves.

7 G.M. Hanneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford, 1992. P.27.

Ferguson[8] reconoce que la presencia de la Sabiduría de Salomón en el Canon de Muratori es problemática. Lo cierto es que por mucho tiempo dicho libro tuvo problemas en encontrar un lugar fijo de ubicación. Frecuentemente era situado después de los libros nuevo testamentarios, como un anexo de los dos testamentos.

De acuerdo a Sundberg, es probable que Sirácida, Sabiduría, Judith y Tobías fueron excluidos del canon del Antiguo Testamento de la Iglesia del Este, porque ellos no eran parte del canon Judío. El mayor impacto del cierre del canon Judío sobre la formación del AT Cristiano no aparece sino hasta el cuarto siglo. Es por eso que la presencia de Sabiduría en el catálogo del NT es particularmente remarcable. Sundberg ve una evidencia de que el canon del AT fue cerrado al mismo tiempo que el fragmento se escribió.

c) Los Apocalipsis de Juan y de Pedro (l. 71-73)

El Fragmento de Muratori incluye el Apocalipsis de Juan y de Pedro al final de la lista de los libros canónicos. El fragmentista hace notar que alguna gente no quería leer el Apocalipsis de Pedro[9] en la iglesia.

Apocalapse etiam Iohanis et Pe
tri tantum recip(e)imus quam quidam ex nos
tris legi In eclesia nolunt

Recibimos también el Apocalipsis
de Juan y de Pedro, que algun(os)
de nuestros delegados (intelectuales) en la iglesia
no quieren[10]

Sundberg considera que el autor del Canon de Muratori situó el Apocalipsis de Juan al final, para expresar las dificultades que tenía por admitir este libro en el Canon. Sundberg compara esta situación a la distinción establecida por Eusebio entre los libros recibidos, sospechosos y rechazados (HE III,25).

Ferguson aduce que el Apocalipsis de Juan fue recibido por la Iglesia de Occidente, mientras que en Oriente por mucho tiempo fue sospechoso. Por lo que Sundberg al querer situar el Canon en Oriente, le hace falta probar cuáles fueron las dificultades para admitir el Apocalipsis de Juan en Oriente, ya que fue incluido en el Canon; así mismo dicha obra fue abundantemente utilizada por Ireneo y Tertuliano.

En cuanto al Apocalipsis de Pedro, Sundberg señala que esta obra era más conocida en Occidente que en Oriente. Como el Canon de Muratori señala algunas dudas al respecto, debe corresponder al siglo IV, porque a esa época, este Apocalipsis era fuertemente criticado en Oriente. Sin embargo si ésta obra apócrifa era poco utilizada en Occidente y que el Canon señala estas dudas al respecto, se podría admitir que este fragmento expresa una opinión antigua en la Iglesia de Occidente. Por

---

8 E. Ferguson contradice los argumentos de Sundberg. Ver Philippe Henne, O.P., "La datation du Canon de Muratori", *Revue Biblique* T.100-1, 1993. P.54-75.

9 El Apocalipsis de Pedro es, según Bauer, el más antiguo apocalipsis cristiano. Ver *Les apocryphes du Nouveau Testament* (Lire la Bible 37), Paris, 1973, p.107

10 Traducción del Dr. Rui Manuel Gracio Das Neves.

lo que el Canon de Muratori podría fecharse, en mi opinión, al final del segundo siglo y proceder de Occidente.

Dos momentos del Fragmento de Muratori en la Historia del Canon

Jean Daniel Kaestli sugiere que se pueden distinguir dos momentos en la historia del canon:

1) La formación de dos colecciones parciales

Estamos refiriéndonos a los cuatro Evangelios y las Cartas Paulinas, cuyo estatus fue definido en el siglo segundo.

Los Evangelios

En las últimas décadas del siglo diecinueve, los aportes de Theodore Zahn y Adolfo Von Harnack, fueron muy influyentes en cuanto a que el cuádruple Evangelio emergió muy temprano en el segundo siglo, incluso antes de Marción. Con la influencia de Hans von Campenhausen,[11] muchos han aceptado que los cuatro Evangelios emergieron a partir de la segunda mitad del segundo siglo y que el Fragmento de Muratori, e Ireneo son testimonios primarios.

Ireneo de León, en su famosa obra Contra las Herejías, compuesta hacia el año 180, afirma con fuerza la autoridad "cuadriforme" o "tetraforme". Es más, él intenta justificar el número cuatro a través de analogías: cuatro regiones del mundo, cuatro columnas, los querubines de cuádruple figura en Ezequiel, las cuatro criaturas vivientes de Apocalipsis 4,7, así como las cuatro alianzas de Dios con la humanidad (Adan, Noé, Moisés y Cristo). El análisis de todo esto podría mostrar que Ireneo defiende una realidad que ya existía.

Pero, ¿cómo se llegó al reconocimiento exclusivo del cuádruple Evangelio? ¿A partir de cuándo y por qué esos escritos fueron puestos aparte? Una manera de responder a esto es a dos niveles:

a) La tradición oral y los evangelios escritos coexistieron. Esto se puede confirmar con el testimonio de Papías, aproximadamente en el año 140. Papías, Obispo de Hierápolis en Frigia, es el primero en mencionar explícitamente la existencia de evangelios escritos. Sin embargo es evidente su preferencia por la tradición oral. Eusebio hace una cita de Papías, en su Historia Eclesiástica III, 39,4 apunta *"yo no pienso que las cosas que vienen de los libros no sean tan útiles como las que vienen de una palabra viva y duradera"*.[12]

b) Otro nivel estaría definido por una mayor valorización de los evangelios como tradición escrita. Las figuras de Marción, Justino y de Taciano desarrollan un rol muy importante. Es precisamente con Marción, rechazado

[11] Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39, 1968, traducido al inglés como *The formation of the Christian Bible*, Philadelphia,Fortress, 1972.

[12] La traducción en cursiva es mía. Cabe mencionar que de los cinco libros de Papías, titulados Explicaciones de las Palabras del Señor (*Logíon kyriakón exeg_seos*) no queda prácticamente nada, pero si muestra el interés del Obispo por recoger las palabras del Señor, venidas de la tradición oral.

como hereje alrededor de 145 por la Iglesia de Roma, que se marca esta ruptura entre la tradición oral y los documentos escritos. Todavía es un debate la influencia de Marción sobre la formación del canon del NT. Una de las respuestas es que el canon de Marción precedió el canon de la Iglesia. Según Harnack, Marción jugó un rol decisivo en cuanto a la idea misma de un canon, de una compilación limitada de Escrituras cristianas. Otros elementos parecen confirmar esta hipótesis como la estructura bipartita de "Evangelio-Apóstol", el lugar importante que se le da a las cartas paulinas y la creación de un contrapeso a Pablo por la inclusión de escritos de otros apóstoles.

No podemos obviar a Justino Mártir que también juega un importante papel en la evolución que conduce a la canonización del cuádruple Evangelio. Eso se puede constatar en su Diálogo con Trifón el Judío y en sus dos Apologías, escritas en Roma entre el 150-160. Es notable que Justino llama a los evangelios: las "Memorias de los Apóstoles". Además Justino nos lega el más antiguo testimonio sobre la utilización litúrgica de los evangelios, al lado del Antiguo Testamento. Este legado coloca a los evangelios en la misma posición que las Escrituras antiguas, ellos son leídos públicamente en el seno de la asamblea y sirven de base para la homilía.

Y por supuesto se nos presenta el Diatesaron asociado a Taciano, un convertido al cristianismo de origen Sirio. Taciano va a entrelazar los cuatro evangelios en un intento de armonización. Este valioso documento armonizado se ha perdido y no ha podido ser reconstituido más que fragmentariamente utilizando fuentes secundarias. El Diatesaron es el más antiguo testimonio de una utilización conjunta de los cuatro evangelios, y que parece gozó de una gran popularidad. Se dice que durante dos siglos se impuso como el Evangelio de las Iglesias de lengua siríaca.

Evidentemente hubo sus resistencias a la pluralidad de los Evangelios. La tendencia a centrarse sobre un solo Evangelio fue una tentación constante. La preferencia por un solo Evangelio se ve ilustrada en la opción de Marción, que reconocía como auténtico una versión revisada de Lucas. No es difícil imaginarse que la resistencia a la canonización de los cuatro evangelios se basó en las diferencias que los separaban. Específicamente en la manera tan diversa en que todos comienzan.

En este sentido el Fragmento de Muratori (L.16-20) e Ireneo (Contra las Herejías III,9,1-11,7) defendieron la idea del cuádruple evangelio, a pesar de la diversidad de comienzos de los mismos.

Las Cartas de Pablo

El fragmento de Muratori comprueba la existencia de una colección canónica de trece cartas paulinas, donde la ausencia de la Epístola a Los Hebreos es típica de la Iglesia de Occidente. Así mismo el Fragmento insiste sobre el hecho que las cartas tienen por destinatario a la Iglesia universal, de allí la dirección de Pablo a las siete iglesias, que tiene una gran carga simbólica. Es notorio también el orden que guardan las cartas de acuerdo al orden en que fueron escritas a las siete iglesias.

Parece apropiada las tres categorías que Hahneman propone para distinguir este desarrollo del NT: 1) Comentarios, es la categoría más ambigua, y se refiere a cualquier mención del trabajo como autoritario o como Escritura. La referencia a menudo es en dos o tres trabajos, y se da muy frecuentemente en el contexto de una

discusión o debate; 2) Colecciones, son más definidas que los comentarios, ellas tienen límites claros, e incluyen trabajos específicos. Las colecciones pueden ser alteradas, es decir que son específicas, pero no finales y pueden ser enmendadas o agregadas. En este caso el grupo de las cartas Paulinas son buen ejemplo de una colección; 3) Catálogos, es más precisa y definida. Los límites establecidos son explícitamente fijos y más permanentes que los límites de las colecciones. En su forma pura, un catálogo es una lista, donde nada puede ser añadido o sustraído. El Fragmento de Muratori es un buen ejemplo, según Hahneman, de un catálogo. El Fragmento es más que un catálogo de las Epístolas de Pablo, es un catálogo del Nuevo Testamento.

Según Kaestli muchos indicios muestran que las cartas de Pablo debieron circular y luego fueron leídas en otras comunidades que aquellas a las que estaban dirigidas en su origen. Muestra de ello es el sentido universalizante con la que fueron compuestas algunas (Rom, 1,7.15; 1 Co. 1,2). Lo mismo con las cartas pseudoepigráficas[13] (Col, Ef. II Ts, las Pastorales) implican una circulación amplia, un reconocimiento más allá del origen primario, y hasta un intercambio de las mismas.

2) Los diferentes Procesos de Clausura

Kaestli enfoca este tema como las diversas vías de cerrar el canon. El Fragmento de Muratori en su primera parte, menciona todos los libros que constituyen el fundamento del NT al final del siglo II, con la excepción de la Carta de I de Pedro, que resulta ser un misterio.

Dos hipótesis se plantean, 1) dicha epístola hacía parte de los libros plenamente reconocidos en la misma época del fragmento, con Ireneo y Tertuliano; o 2) en la parte perdida del comienzo del Fragmento, el texto debía presentar a Marcos como el discípulo de Pedro; la cita de I P.5,13, podría apoyar ésta filiación.

El Fragmento tampoco incluye Santiago, II de Pedro, III de Juan, que son parte de las epístolas católicas o pastorales como las conocemos hoy. La ausencia de la Epístola a los Hebreos es una señal de las dificultades de recepción de la misma en el NT, desde la Iglesia de Occidente.

En el siglo IV es evidente el esfuerzo de Eusebio, apoyándose sobre Orígenes, por clasificar los escritos antiguos en función del grado de aceptación en la Iglesia. Se da la posición oficial de Atanasio de Alejandría por fijar por primera vez el canon de 27 libros; así como la puesta en duda del Apocalipsis y la resistencia a recibirlo en la Iglesia griega.

Orígenes (185-254) muestra en su obra elementos de una clasificación tripartita: 1) los libros que son recibidos por todos y que no están en discusión, como los cuatro Evangelios, las trece cartas de Pablo, I de Pedro, I de Juan, Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis; 2) los libros controversiales, tales como II Pedro, II y III de Juan, Hebreos, así como Santiago y Judas; y 3) los libros falsos, entiéndase aquellos redactados por herejes, como los evangelios de Egipcios, de Basílides, de Tomás o de Matías.

---

[13] La hipótesis de una escuela paulina, motivada a conservar la herencia de Pablo. Así como la continuidad de un grupo de colaboradores que mantuvieron viva esta herencia, y el cumplimiento de la misión del apóstol.

Eusebio de Cesarea, en su Historia Eclesiástica que tuvo varias redacciones entre el 304-325, propone también tres categorías de escritos coincidentes con Orígenes, pero con algunas variantes: 1) los libros reconocidos por todos, donde figuran los cuatro Evangelios, Hechos de los Apóstoles, las Cartas Paulinas, la I de Juan, la I de Pedro, el Apocalipsis de Juan; 2) los libros controversiales tales como 2.a) los libros discutidos, pero recibidos por un buen número, como la epístola de Jacobo, de Judas, la II de Pedro, II y III de Juan; 2b) los libros discutidos e inauténticos, es decir de "padre desconocido", como los Hechos de Pablo, el Pastor, el Apocalipsis de Pedro, la epístola de Bernabé, las Enseñanzas de los Apóstoles, el Apocalipsis de Juan, y el evangelio según los Hebreos; y por supuesto 3) los libros de los herejes, tales como los evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías, de los Hechos y Dichos de Andrés, de Juan y de otros apóstoles.

Entre Eusebio de Cesarea y el Fragmento de Muratori hay puntos en común, que revelan que la situación no había cambiado mucho entre el fin del siglo II y el comienzo del siglo IV, si Muratori representa el siglo II. Es más, la clasificación de Eusebio es muy cercana a la del Fragmento:1) libros recibidos sin discusión; 2) libros recibidos, pero que provocan discusión sea, 2ª) para admitirlos como lectura litúrgica, o sea 2b) para no admitirlos para una lectura litúrgica: y 3) los libros excluidos porque son heréticos.

Atanasio de Alejandría, definió los límites del canon en la carta encíclica 39 a las iglesias de Egipto, a quienes dirige la lista de las Escrituras canonizadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Atanasio va a señalar este estatus canónico en la siguiente frase: *"Estas son las fuentes de salud, al punto que el hombre sediento pueda saciarse de las palabras que se encuentran aquí; para ellos solo la doctrina de la piedad puede ser anunciada; nadie puede agregar, ni quitar de lo que ha sido hecho* (cf. Dt 4,2; Ap 22,18s)"[14]

Interesantemente Atanasio agregará en su carta que hay otros libros afuera de estos, que no son canonizados, pero que han sido recibidos por los padres de la iglesia y que han sido recomendados para ser leídos a los recién convertidos (como decimos hoy) como enseñanza de la catequesis de la verdadera religión. Se refiere a la Sabiduría de Salomón y la Sabiduría de Sirac y de Esther, de Judith y de Tobías, y de los que conoce como la Doctrina de los Apóstoles y El Pastor. Así mismo hace un llamado de atención en relación a los libros heréticos, que pueden tener la apariencia de libros antiguos, una apariencia de verdad para engañar a las gentes.

El Canon en la Iglesia Latina

Este se da más temprano que en la Iglesia griega. Cipriano de Cartago a mediados del siglo III cita todos los libros del NT, excepto Filemón, Hebreos y Santiago.

Las decisiones conciliares fueron tomadas sobre las epístolas de Pedro, II y III de Juan, y Judas en lo sínodos regionales de Cartago en el 397 y en el 419.

---

14 Traducción mía en cursiva del francés al español, tomando con referencia el artículo de Jean-Daniel Kaestli, p. 465.

El canon en las Iglesias de Siriañ

Las iglesias en la región del Eufrates se distinguen en el contenido del Nuevo Testamento. Esta fue una región relativamente poco influenciada por los otros centros de la cristiandad. La definición del NT está claramente expresada en la Doctrina de Addaï,[15] de principios del siglo V, y que define el canon de los libros destinados a la lectura litúrgica : "la Ley, los Profetas, y el Evangelio (el Diatesaron), las cartas de Pablo, los Hechos de los Apóstoles. Es evidente la ausencia de las cartas pastorales y del Apocalipsis, si se tenía a Hebreos como una epístola paulina.

Conclusiones

El Fragmento o Canon de Muratori es un documento precioso que contiene la más antigua lista conocida de los textos del NT "conservados en la Iglesia Católica". Se sabe que inicialmente los/las cristianos/as no tenían más escritura santa que la de los Judíos, lo que va a ser el AT cuando se imponga la idea y la realidad del Nuevo Testamento.

Al origen cada escrito estaba destinado a tener una vida propia, y no a tomar un lugar en una colección. Aunque podía transmitir un mensaje revestido de autoridad, no pretendía tener un estatus de libro santo e inspirado. Esto se va a ir formando en el curso del siglo II, tanto por necesidades internas y culturales: se quiere determinar lo que se puede leer durante el culto, así como por exigencias relacionadas con la polémica contra distintas corrientes espirituales y teológicas (marcionismo, montanismo,, gnosticismo). Esto lleva a los/las cristianos/as a elaborar un canon o sea una colección de textos que tengan autoridad y sean autoridad, excluyendo otras referencias.

Interesantemente no sólo el enfrentarse a las herejías, fue el detonador para estos procesos de canonización, sino que al mismo tiempo aparecieron en el mercado los libros cristianos. David Trobisch[16] afirma que el cristianismo temprano usó los codices (no los rollos) y la Nomina Sacra a partir de formatos apropiados para los escritos canónicos.

Una pregunta surge alrededor del dónde y cuándo se preparó ésta guía para la preparación y diseño de los manuscritos.

La tesis de estudio de Trobisch es que el NT, en la forma que logró de estatus canónico, no es el resultado de un largo y complicado proceso de colección, que duró vario siglos. La historia del NT es la historia de una edición, un libro que ha sido publicado y editado por un grupo específico de editores, en un lugar específico, y en un tiempo específico.[17] El nos dice que las investigaciones recientes no confirman que el NT emergió gradualmente, soportadas por el valor intrínseco de los escritos, o si fue un evento editorial que forzó a la iglesia a producir, publicar y promover vigorosamente una edición de la Biblia Cristiana. Su propósito es demostrar que el marco redaccional de la edición canónica del NT constituye una de las fuentes de

---

15 Esta doctrina cuenta la historia legendaria de la fundación de la Iglesia de Edesa por Addai, un enviado del apóstol Tomás.

16 D. Trobisch, The First Edition of the New Testament, Oxford University Press, 2000.

17 Idem, pp. 6.

mayor valor histórico, y que es generalmente negada. Este marco es complementado por la evidencia de manuscritos tempranos, y bien documentados por referencias secundarias de escritos del NT.

G. Stanton[18] considera esta tesis posible desde la necesidad de tomar decisiones formales para poder publicar los cuatro evangelios en un solo codex (códice), y como un resultado del codex se derivaron la normas para escritos cristianos. Stanton introduce su tesis diciendo que los primeros escribas cristianos experimentaron con códices de los evangelios, el uso de ediciones de bolsillo acostumbrados por los romanos. Por ejemplo Marcial (84-86) en su Epigrama recomienda a los viajeros de llevar sus poemas con ellos en copias de pequeñas páginas. Inclusive Marcial proporcionaba a sus lectores el nombre y la dirección del editor.

Sin embargo dicha teoría, novedosa pero meritoria de investigación, requiere de un alto nivel de estructura y organización centralizada, que parece difícil imaginar en el siglo II.

La historia del Canon del NT tiene implicaciones teológicas, debido al peso de las decisiones que determinaron el canon. En todo caso, ¿fue la Iglesia del s. IV, que lo determinó? o ¿fue producto de un consenso que se formó espontáneamente en el siglo II?

Al determinar el siglo IV como el período de la canonización, implica acentuar la decisión de la iglesia en dicho proceso. Tal como Kaestli apunta en su artículo, las listas y las decisiones oficiales del siglo IV no hicieron más que entretejer una opción ya existente, que no era producto del poder eclesiástico (siglo II).

Evidentemente las nuevas investigaciones y tesis son sorprendentes, aunque suscitan muchas preguntas, que ameritaría otro artículo. Lo que si es bastante claro, es que la historia del canon del NT, y de la Biblia Cristiana, es todavía un debate abierto y muy rico que nos permite seguir investigando y retrabajando muchas cosas.

Profa. Violeta Rocha A.
Teóloga, Biblista
Decana de la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos
Managua, Nicaragua

18 Graham N. Stanton, The fourfold Gospel, *New Testament Studies*, 43 (1997)., 317-346.

RICARDO PIETRANTONIO

LA RECEPCIÓN DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Resumen
El artículo intenta rastrear la recepción de Hechos hasta su canonización oficial por dos medios: primero, las posibles citas en los autores cristianos primitivos y segundo, el proceso de publicación de los escritos, aquí Hechos, por los medios en vigencia entonces, los manuscritos, sean los realizados en papiros los más primitivos como también los pergaminos en códices posteriores.

Abstract
This article attempts to trace the reception of the Book of Acts until its canonization. This by two means: First, the possible quotations in primitive Christian authors. And, second, in the process of the publication of the writings. In this, through the means then available, manuscripts, whether made on papyrus, the earlier ones, or also on parchment, the later ones.

Introducción

No es tarea de este trabajo el proceso de *producción* del actual Hechos de los Apóstoles (desde aquí Hch) y su fecha. Sin embargo, se tiene que tomar en cuenta algún punto de partida –que en este caso sería la obra terminada en su *redacción*– para luego ver el proceso de *recepción* que nunca pudo ser antes del de producción.

Realmente aparte de las intenciones del autor, el plan literario del canon bíblico sugiere que las unidades particulares del canon del Nuevo Testamento (Evangelios, Hechos, Cartas, el Apocalipsis) tienen papeles particulares para realizar dentro del todo. Esta consideración de la estructura del Nuevo Testamento orienta al intérprete a la materia encontrada dentro de cada una de esas unidades canónicas. A menudo el título provisto para cada unidad por la comunidad canonizante lleva a más claro foco qué contribución particular cada unidad hace a la fe cristiana total[1].

Igualmente, el canon bíblico garantiza y da testimonio de las discordancias históricas entre las tradiciones de los primeros apóstoles de la Iglesia que eran a menudo creativos e instructivos (cf. Hechos 15:1-21; Gal. 2:1-15)[2].

---

[1] Cf. Robert W. Wall "Canonical Criticism" en *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Stanley E. Porter, (ed.), Brill, Leiden, 1997, 291—312.
[2] *Ibidem* p. 302-303.

Es bien seguro que Hch estuvo compuesto después del EvLc y quizás después de todos los Evangelios llamados canónicos, seguramente después de los Sinópticos. Lucas y Hch están dedicados al mismo personaje: Teófilo[3]. Esto no significa que uno sea continuación inmediata del otro.

¿Utilización temprana de Hch?

¿En qué momento Hch se menciona por vez primera en la historia de la iglesia primitiva, sea por la denominación de su autor o por la alusión del libro mismo o a través de una cita verbal? Se pensó posible mostrar de esta manera que a finales del primer siglo de la E.C. ya era un documento con autoridad en la Iglesia[4]. Su composición por lo tanto dataría de antes de ese momento. Consideraremos primero tales 'citas' y luego las referencias explícitas a los Hch y a su autor.

I Clemente:[5]

(a) Dos pasajes se conectarían con Hch 1.25 por la utilización de la palabra 'lugar' (*topos*), a saber, I Clemente. 5.4 y 5.7. Sin embargo, esta expresión no necesariamente sería tomada de aquí. Simplemente es una imagen familiar idiomática que se utiliza de varios modos como en los pasajes siguientes: Ignacio *Magn.* 5.1; Policarpo *Fil.* 9.2; y Hermas *Sim.* IX 27.3.

(b) I Clemente. 2.2, evocaría Hch 2.17 (citado de Joel 3.1). Esta expresión peculiar está sin embargo, demasiado lejana del pensamiento y formulación Lucanos como para justificar la aserción de un empleo de Hch.

(c) Hay una coincidencia notablemente exacta entre I Clemente. 18.1 y Hch 13.22. Pero ambos se eslabonan con Salmo 89.21, I Samuel 13.14 y II Samuel 23.1; en algo también con Salmo 72.20). Sin embargo, no necesitamos pensar que lo haya pedido prestado de los Hch sino que el autor haya tomado una tradición que fuera parte de los llamados 'testimonia'[6].

---

[3] Se ha especulado de quién se trata y no se llega a ninguna conclusión segura cf. Por ejemplo, Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid, 1984, p. 43, Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary,* Basil Blackwell, Oxford, 1971, p. 136-37 n.4. Su traducción puede significar 'el amado (amigo) de Dios' y por lo tanto creo que es un nombre ejemplar para todos los creyentes cuyo antecedente es Abraham el 'amigo de Dios' (Sant 2:23 *filos theou eklêthê* II Cron 20:7; Is 41:8), en el sentido en que por ejemplo, lo utiliza Pablo en Gal. (3, 4), Rom (4, 4, 11), II Cor (11), o aún Hch. (3, 7, 13), Sant (2), Heb (7, 11), I Ped (3) etc.

[4] Así se dedujo en los siglos 19 y 20, época en que los textos más tempranos de los libros neotestamentarios que poseíamos eran los Códices Unciales del siglo IV, pero el hallazgo de miles de Papiros, que ahora datan aún del siglo II, no sólo ha modificado la investigación de la historia del texto —la crítica textual— sino también la investigación de la historia del Canon, del proceso de recepción. Fue común en la historia de la investigación del proceso de canonización referirse también a las citas de textos neotestamentarios por parte de los Padres de la Iglesia, sobre todo, los llamados Padres apostólicos y aún los Apologistas, para datar por lo menos la utilización temprana de los libros luego llamados canónicos.

[5] Orígenes desconocidos. Harnack data la Epístola entre 93-95; Knopf 95, 96; Kümmel entre 80 y 90.

[6] Así Alfred Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 1920, 7; y Lucien Cerfaux, 'Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes', in *Aux sources de la Tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, 1950,43-51 citados por E. Haenchen, *op.cit.* p.4 n.2

(d) Se podría argumentar el dicho de I Clemente. 2.1: 'mas prestos en dar que en recibir' (*hêdion didontes ê lambanontes*), como una cita de Hch 20.35: 'Más bienaventurado es dar que recibir' (*makarion estin mallon didonai ê lambanein*)[7]. Sin embargo, ambos textos hacen uso independiente del mismo proverbio griego. Hch lo considera como un refrán de Jesús, pero tal demanda no aparece en I Clemente.

(e) Se ha llamado la atención a la similitud entre I Clemente. 59.2: 'nos llamó de las tinieblas a la luz', y Hch 26.18: 'que se conviertan de las tinieblas a la luz' que en Clemente es una fórmula litúrgica, mientras que Hch lo usa como parte de un dicho del Señor exaltado. No hay dependencia directa.

Ignacio de Antioquía:[8]

(a) Ya hemos mencionado bajo I(a) la relación entre Ignacio *Magn.* 5.1 y Hch 1.25.

(b) Ignacio *Smyrn.* 3.3: 'después de la Resurrección comió y bebió con ellos como un hombre de carne que era', correspondería a Hch 10.41: 'a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de los muertos'. No obstante esta correspondencia no demuestra alguna dependencia directa de Ignacio con los Hch sino que hacen uso de una reciente tradición (contraria al Docetismo).

(c) Todavía menos convincente el supuesto eslabón entre Ignacio *Fil.* 2.2: 'muchos lobos que se presentan como dignos de todo crédito', y Hch 20.29: 'porque yo sé que después de mi partida entrarán en medio de ustedes lobos rapaces que no perdonarán al rebaño' Las metáforas del pastor, el lobo y el rebaño son componentes normales del temprano lenguaje de edificación cristiano (cf. Mat. 7.15 y Jn 10.11 ss!) y por tanto no se puede inferir dependencia directa.

Segunda Epístola de Timoteo:[9]

Los sufrimientos y persecuciones mencionados en 3.11 como soportados por Pablo 'en Antioquía (de Pisidia), en Iconio en Lystra' parecen referirse a Hch 13.50 y 14.5,19. Las menciones de la madre y de la abuela de Timoteo, Eunice y Loida en II Tim. 1.5, y de Onesíforo en 1.16 (realmente aparte de las personas nombradas en 4.10–21!) sugiere que el autor está haciendo uso probablemente de una tradición legendaria acerca de Pablo.

---

[7] *Reina-Valera 1995—Edición de Estudio*, (Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas) 1998. La cita de I Clem está tomada de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

[8] Orígenes desconocidos. Harnack data las Epístolas entre 110-117, pero su martirio se sitúa luego del 107.

[9] Cf. W. Schmithals (*RGG* [3] V, 147) quien la data alrededor del 150 (Haenchen piensa que es demasiado tarde) y Jülicher-Fascher, *Einleitung in das NT*, 7th ed., 1931, 186 (Trad Ing *An Introduction to the New Testament*, 1904): alrededor del 115 (según criterio de Haenchen sería un poco más razonable), citados en E. Haenchen, *The Acts, op.cit.* p.5 n1). Creería que la II Tm. es de finales del siglo I lo que la acerca a Hch.

La Epístola de Bernabé:[10]

No puede esta epístola atestiguar con certeza el empleo de Hch:

(a) Al principio de 5.9: 'y cuando escogió a sus propios apóstoles que habían de predicar su evangelio', parece la variante D (Texto Occidental)[11] en Hch 1.2. Pero el parecido no basta para demostrar la dependencia.

(b) El Hijo de Dios 'que ha de juzgar a los vivos y a los muertos', Bernabé 7.2 se asemeja a Hch 10.42: 'Dios lo ha puesto por juez de vivos y muertos'. Sin embargo, son dos formas diferentes de una fórmula kerigma tica muy antigua: la forma en Bernabé (como en II Tim. 4.1, I Pedro 4.5, Hegesipo en Euseb. *H.E.* III 20.4, y en el Credo de los Apóstoles) y el sustantivo en Hch como en Policarpo *Fil.* 2.1 y II Clemente. 1.1.

(c) Bernabé 16.2 cita Isaías 66.1, 'el Cielo es mi trono', también se encuentra en Hch 7.49. Pero la idea concordante del rechazo del Templo tiene motivaciones diferentes, se unió con versículos distintos del AT: en Bernabé con Isaías 40.12; en Hch con Isaías 66.2.

La Didajé:[12]

La Didajé puede recordarnos a Hch en dos lugares:

(a) Didajé 9.2 y 10.2 llama a Jesús *pais theou*, como en Hch 3.13,26 y 4.27,30. Es una aplicación de una tradición antigua[13] que corresponde a una fórmula litúrgica del primitivo Judaísmo[14].

(b) Didajé 4.8 deriva, como el paralelo en Bernabé 19.8 de una fuente de la que ambas han tomado, una versión más temprana de la doctrina de los dos caminos. El razonamiento que sigue tanto Bernabé como Didajé pertenece a este origen. El dicho de Hch 4.32: 'Ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía', sólo se conecta porque pinta el cumplimiento del mandato y no pueden demandar por consiguiente prioridad alguna.

---

10 Algunos sitúan a Bernabé entre 96-98 y otros entre 130-134. 130-131 piensa Harnack; Kümmel pronto luego de 150.

11 Dice Roloff *op.cit.* p. 33: Los Hch de los Apóstoles ha llegado hasta nosotros a través de dos tradiciones textuales profundamente discrepantes: en primer lugar, el llamado texto egipcio, cuyos máximos representantes son los códices mayúsculos Vaticano, Sinaítico, Alejandrino, Efrén retocado y los papiros 45 y 74; en segundo lugar, el conocido como "texto occidental", cuyos exponentes son el códice mayúsculo Bezae Cantabrigiensis, los papiros 38 y 48, las antiguas versiones latinas y una parte de las versiones siríacas. Cf. T. C. Skeat, "Irenaeus and the Four-Gospel Canon", *Novum Testamentum* 034 (1992) p.194-199, p.198: el Texto Occidental es en seguida reconocible por el bien sabido llamado "Orden Occidental" (1ª. cara. Hombre. Mateo. 2ª. cara. León. Juan. 3ª. cara. Buey. Lucas. 4ª. cara. Águila. Marcos.) de los Evangelios que a pesar de su nombre se atestan de hecho en el Este y en el Oeste. Parece haber sido un orden primitivo, y no se reemplazó finalmente por el orden canónico presente hasta el tiempo de Jerónimo. Lo más significativo parece haber sido el orden seguido en el manuscrito superviviente más temprano de los Cuatro Evangelios, del 3er siglo papiro códice Chester Beatty de los Evangelios y Hechos.

12 Harnack data el escrito entre 131 y 160; otros ca. 150. Pero algunos entre 50-70 y ca. 95.

13 J. Jeremias, *ThWb* V, 705, líncas 11 ss. (Trad Ingl 707, líneas 15s.)

14 *Id.*, 698s (Trad Ingl 700s). Tanto J. Jeremias, como otros distinguen lo que corresponde al Antiguo Israel y el Judaísmo del Segundo Templo, llamando al primero primitivo judaísmo y al segundo tardío judaísmo, denominaciones que yo no utilizo porque no corresponden a la realidad histórica.

El Pastor de Hermas:[15]

(a) Hermas *Sim.* IX 28.2 emplea la fórmula 'padecieron por (*huper*) el nombre del Hijo de Dios' (como una variante de que nosotros tenemos 'a causa del (*dia*) nombre' en IX 28.3, 5, 6). Por eso revoca Hch 5.41: 'dignos de sufrir afrenta por el Nombre...'; 9.16: '...por mi nombre...'; 15.26: '...arriesgaron sus vidas por el nombre...'; y 21.13: 'morir por el nombre'. Pero no es ningún préstamo; simplemente es una expresión cristiana común discursiva.

Policarpo de Esmirna a los Filipenses:[16]

Veamos algunas correspondencias de detalle entre Hch y Epístola de Policarpo a los Filipenses:

(a) Hay una similitud entre Policarpo *Fil.* 1.2: 'a quien Dios despertó, sueltos los dolores del sepulcro', y Hch 2.24: 'a quien Dios levantó después de haber soltado los dolores de la muerte'. Las dos son variantes de una fórmula kerigmatica antigua, litúrgicamente amplificada. Esto es en detalle evidente de las variaciones.

(b) La fórmula introductoria, 'acordémonos (*mnemoneuontes*), más bien, de lo que dijo el Señor para enseñanza nuestra...', Policarpo Fil. 2. 3 resonaría como Hch 20.35: 'recordar (*mnêmoneuein*) las palabras del Señor Jesús', pero también II Clemente. 17.3: '... procuremos... recordar los mandatos del Señor'. Sin embargo, el contenido de las exhortaciones de Jesús, introducidas por esta fórmula flexible, es diferente en Policarpo Fil. 2.3 y Hch 20.35. ¿Quizás Policarpo y Clemente dependen de alguna colección ahora perdida?

(c) ¿Policarpo Fil. 6.3: 'los profetas que de antemano, pregonaron (*prokêruxantes*) la venida de nuestro Señor', y Hch 7.52: 'los profetas que ... anunciaron de antemano (*prokataggeilantas*) la venida del Justo, ...', se explica por el hecho que aquí tenemos un topo~ que puede formularse diversamente de la 'primera' venida de Cristo.

(d) Policarpo Fil. 12.2 incluyen la cláusula 'todos los que están bajo el cielo' (*qui sunt sub caelo*) que tiene su contraparte en Hch 2.5 y 4.12 (*apo pantos ethnou tôn hupo tôn ouranôn//oude gar onoma estin heteron upo ton ouranon*). La expresión también se encuentra en Col 1.23 (*en pasê ktisei tê hupo ton ouranon*). Deriva de LXX Eccles. 1.13 y 3.1 (*hupo ton ouranon*). Es por consiguiente muy improbable que Policarpo esté aquí citando Hch.

(e) En la misma sección, 12.2, aparece la expresión 'herencia y parte' (*sortem et partem*). Es una contraparte positiva de la negativa 'No tienes tú parte ni suerte en este asunto' (*ouk estin soi meri oude klêroi en tô logô toutô*) en Hch 8.21 (cf. Col 1.12) que se forma sobre la base del modelo de Deut. 12.12 y 14.27,29. Por consiguiente no puede suponerse cita de Hch.

(f) Finalmente 12.2 *('det vobis ... partem inter sanctos suos')* resuena como Hch 20.32: 'daros herencia con todos los santificados', y 26.18: 'para recibir... he-

---

15 Fechas propuestas: Harnack (*op. cit.* 266f.): 110-140; Dibelius (*Hdb. z. NT,* Suppl., 423f.): 120-130, pero en *RGG*^{3} II, 1822, entre 120 y 140, de E. Haenchen, *op.cit.* p.6 n.4. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, *op.cit.* p. 889 ss.

16 ca. 59-155 según Pedro R. Santidrián, *Diccionario breve de pensadores cristianos*, Editorial Verbo Divino, Estella, (Navarra), 1991 p. 391. Harnack propone fecha de redacción del escrito entre 110 y 154 mientras que von Campenhausen alrededor del 110.

rencia entre los santificados'. Uno puede decir que aquí tenemos una fórmula variable (también presente en Col 1.12) de Deut. 33.3s. que proporcionó el material.

La conclusión es por consiguiente que Policarpo, a pesar de los numerosos ecos, no utilizó Hch como fuente, pero que ambos trabajaron con depósitos de formulas comunes contemporáneas.

II Clemente:[17]

Esta Epístola ofrecería cuatro pasajes conectados con Hch:

(a) 1.1 con Hch 10.42. Ver IV(b).

(b) II Clemente. 4.4: 'no debemos temer a los hombres, más que a Dios', se parece a Hch 4.19: 'Juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios, y, más aún 5.29: 'debemos obedecer a Dios antes que a los hombres. Pero la idea puede por ejemplo, (cf. I Clemente. 14.1) estar también influenciada por la misma idea expresada en Mat. 10.28, por lo cual no podemos certificar que sea de Hch.

(c) ¿II Clemente 13.1 de Hch 3.19?: Clemente habla de quitarnos los pecados por nuestro propio esfuerzo; Hch en cambio es Dios quien los desecha.

(d) En las palabras *sôtêra kai arjêgon tês aftharsias* de II Clemente. 20.5 encontramos un parecido con Hch 3.15: *arjêgon tês zôês* y 5.31: *arjêgon kai sôtêra*. Como Heb. 2.10: *arjêgon tês sôtêrias* muestra, estamos ante una figura discursiva elástica característico del discurso subapostólico y helenístico del lenguaje de edificación. No puede demostrarse por consiguiente que la II Clemente realmente cite a Hch.

Concluyo que si en época tan tardía las supuestas citas de Hch no son tal sino sólo utilización de ideas similares del ambiente, se demuestra que la aparición o no de citas no certifica canonización alguna todavía.

Papías:[18]

Eusebio no nos ha transmitido algún dicho de Papías que aluda a Lucas-Hechos. Según Jülicher, Eusebio lo retuvo probablemente porque 'ofendía su sentimiento para con la Iglesia' (Jülicher, Fascher, 312). Pero queda otra posibilidad, que Papías no haya dicho nada sobre los dos documentos porque no los conoció. Ciertamente Papias menciona personas que aparecen en Hch, por ejemplo Judas, Justo Barsabás. Pero está claro que podía haber tenido otras tradiciones que aquéllas ofrecidas en Hch. En cualquier caso, su silencio sobre el asunto no impide su conocimiento del trabajo de Lucas.

---

[17] No es una Epístola, ni es de Clemente, sino una homilía a ser leída en el culto. Las fechas propuestas oscilan entre 130-170 (Harnack) alrededor de 120-150 (Knopf).

[18] Su vida corre entre ca. 60-130 según algunos. Pero las fechas propuestas son: 140-160 (Harnack); Jülicher-Fascher ca. 150.

¿Utilización posterior de Hch?

Justino Mártir:[19]

(a) *Apol.* I.39.3, dice que los doce Apóstoles son como 'ignorantes, incapaces de elocuencia' (*idiôtai, lalein mê dunamenoi*) recordativo de Hch 4.13: 'hombres sin letras y del vulgo' (*anthrôpoi agrammatoi eisin kai idiôtai*). Esta coincidencia no ofrece prueba convincente tomada por sí sola.

(b) Igualmente, *Apol.* I. 49.5, los Gentiles, ... teniendo noticias del evangelio por los Apóstoles, fueron... 'llenos de alegría', parece aludir a Hch 13.48: 'Y cuando los gentiles oyeron esto se alegraban'.

(c) Pero la primera *referencia firme* es *Apol.* I. 50.12. Primero cita la sustancia de Lc. 23.49a recapitulando la historia de la Pasión, después hace uso claro de Lc. 24.25, 44s., cuando continua el relato, y al fin narra la Ascensión y la donación del Espíritu Santo con un eco verbal de Hch 1.8: *dunamin ... labontes* corresponde a *lêmpsesthê dunamin* en Hch.[20]

(d) Por consiguiente podemos quizás atribuir la mención de theos *agnostos* (*Apol.* II 10.6) a la influencia de Hch 17.23.

Este estudio muestra dos cosas. Primero, hasta mediados del siglo II Hch no comenzó a ser considerado todavía un libro con la misma autoridad de los Evangelios por ejemplo, al cuál se podría apelar. Pero a esta conclusión negativa debe agregarse una positiva: los supuestos préstamos de Hch por escritores que van de Clemente de Roma a Policarpo de Esmirna demuestran que el lenguaje de edificación del período subapostólico era familiar al escritor de Hch y prontamente fue empleado por él. Hch respira el mismo espíritu de este período.

Segundo, ¿por qué entonces esta obra no habría sido reconocida como libro de la Iglesia un poco antes? La única respuesta que encuentro, es de crítica a la investigación: ésta asumió que la redacción definitiva era casi contemporánea con los asuntos que narra poco después de la redacción del EvLc cuando habría que asumir más bien que Hch es más tardío, incluso posterior a todos los evangelios. Y que adquirió sentido junto con los escritos epistolares como 'praxapóstolos''[21]. No tanto más tarde y además hay que considerar su edición y distribución, cosa que ya veremos.

---

19 Nació en Flavia Neápolis (Siquén, Nablus) ca. en los primeros decenios del siglo segundo y fue martirizado en Roma ca. 163-167. Las fechas oscilan entre 150-160 (Harnack).

20 Cf. Alexander Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, Revised by C.S.C. Williams, Londres: Gerald Duckworth & Co., 1954, 153, 154.

21 Cf. David Trobisch, *The First Edition of the New Testament*, Oxford University Press, 2000, Oxford, 24, 26, 28, 34, 38, 39, 57, 59, 76, 86, 95, 99, 103. En p. 34 dice que el título de Hechos, en la Edición Canónica, dice *praxeis apostolôn*. El término *praxeis* designa el género literario; *apostolôn*, sin embargo, designa el carácter central de la narración. Hechos no se conforma al antiguo género literario descrito como *praxeis*. El término apóstol se usa 27 veces en referencia a los doce, y en sólo una historia 2 veces para Pablo y Bernabé (Hch 14:4 y 14:14). Dos publicadores independientes no habrían de proponer el mismo título. Los títulos de las Cartas Generales también consisten de dos partes. La primera describe las escrituras como *epistolai*, y muchos manuscritos agregan *katholikai*: Epístolas generales o católicas. El segundo elemento provee el nombre de los autores, *Iakobou, Petrou, Iôannou, Iouda*, seguido del número *a, b, g* en el caso de las Cartas de Pedro y Juan.

Ireneo:[22]

El paso a 'canonizar' apareció en la generación siguiente a Justino. En la lucha librada por IRENEO contra el gnosticismo, Hch se mostró inmediatamente útil: con Hch se podría demostrar la unidad del mensaje apostólico y para este propósito Ireneo citó copiosamente a Hch (*Adv. haer.* III, 12.1–15). Desde entonces en los años por venir se repitieron frases del autor de Hch y sobre él mismo: Lucas era un '*sectator Pauli*' y 'escribió en un libro el evangelio que Pablo predicó'. (*Adv. haer.* III,1.1). Ireneo no ofrece ningún apoyo para esta aserción; podemos suponer que deriva de los pasajes dónde el Apóstol habla de 'su evangelio'. Lucas era el colaborador inseparable de Pablo extendiendo el Evangelio, Ireneo lo demuestra con los pasajes 'nosotros' en Hch. En II Tim. 4.10s. y Col 4.14, el propio Pablo afirma que Lucas estuvo 'siempre asociado con él y era inseparable' (*Adv. haer.* III,14.1). Finalmente, Ireneo tomó la idea que Lucas había sido 'el discípulo y compañero de los Apóstoles' de Lc. 1.2: 'los testigos oculares ... que nos trasmitieron.' (*Adv. haer.* III, 10.1;14.2).[23]

La tradición sobre Lucas que Ireneo perfiló no contiene nada que haya podido leer fuera del trabajo de los dos volúmenes. No hay ningún rastro de cualquier conocimiento de Lucas de fuentes independientes[24]. El caso del Canon de Muratori no es muy diferente.

El Canon de Muratori[25]

Cada uno de los veintisiete libros del Nuevo Testamento era al principio una unidad literaria separada. Los Evangelios fueron cada uno escrito independientemente, como era Hechos de los Apóstoles, cada carta del apóstol Pablo, las otras cartas del Nuevo Testamento, y la Revelación de Juan. Claro los escritores de los Evangelios supieron y contaron con sus predecesores, pero había un lapso considerable de tiempo al parecer antes de que cualquier comunidad usara más de un solo Evangelio. Sólo alrededor del E.C. 180 nosotros oímos hablar del *tetraeuangelion*, es decir, una colección de cuatro Evangelios considerados igualmente con autoridad de la historia del evangelio, extensamente conocido y reconocido, por ejemplo, en las declaraciones de Ireneo (obispo de Lyon aproximadamente 180) y en la lista conocida como el Canon de Muratori (una lista de libros canónicos que se origina en Roma sobre E.C. 190, nombrado con el nombre de su descubridor, Ludovico Antonio Muratori). Por entonces era posible, evidentemente, producir papiro que podría acomodar el texto de los cuatro Evangelios (más de trescientas páginas impresas en Nestle!). P^{45}, escrito al principio del tercer siglo, comprendió 55 hojas o las hojas dobles originalmente (110 hojas o 220 páginas), y contenía no sólo los cuatro Evangelios sino Hechos también[26].

---

22 130-200. Eltester coloca su obra magna ca. 180.

23 Cf. Alexander Souter, *op. cit*, 155, 156.

24 Cf. E. Haenchen, *op.cit*. p.9.

25 Strecker coloca este escrito ca. 180, otros entre 200-230; el texto en Harry Y. Gamble, *The New Testament Canon, Its Making and Meaning*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, Appendix: "The Full Text of the Muratorian Canon List" , pp. 93–95.

26 Kurt y Barbara Aland, *The text of the New Testament: an introduction to the Critical Editions and the theory and practice of Modern Textual Criticism*, Translated by Erroll F. Rhodes.— Grand Rapids: William B. Eerdmans; Leiden: E.J. Brill, 1987, p. 48.

Aquí también vemos cómo la tradición acerca de Lucas se infiere de lo que uno encuentre –o no– en los propios escritos lucanos. Por la falta de referencia al martirio de Pedro y al viaje de Pablo a España (aceptados sin duda sobre la base de Rom. 15.24 y quizás I Clemente. 5.7)[27], se concluyó que Lucas se limitó en Hch a su propia experiencia. Si el Canon de Muratori afirma que el mismo Lucas narró 'los hechos de *todos* los Apóstoles'[28], parece que debemos atribuirlo al tipo de ilusión óptica que permite que uno vea lo que realmente quiere ver[29].

Clemente de Alejandría:[30]

Los Padres subsiguientes agregan poco de nuevo a esta información sobre Lucas. Según Clemente, Alejandrino Lucas le tradujo a Pablo la Epístola a los Hebreos al griego. Evidentemente una hipótesis erudita intentaba explicar el estilo no paulino de esta supuesta carta paulina según E. Haenchen[31].

Tertuliano:[32]

Tertuliano, a su vez, muestra lo que su tiempo exigió de hecho de un evangelio canónico: '*Constituimus evangelicum instrumentum apostolos auctores habere*'. Si el *escrito* no era de los apóstoles mismos en forma directa, por lo menos incluía los discípulos directos de los Apóstoles (forma indirecta, la *tradición*)[33]. De este modo el '*sectator Pauli*' está indultado.

Orígenes:[34]

Según Eusebio (*H.E.* VI 25.6), Orígenes afirmaba que Lucas escribió para los Gentiles el evangelio predicado por Pablo. II Cor. 8.18 también se refiere a Lucas: él es el hermano '*cuius laus in Evangelio est per omnes Ecclesias*' 'cuya alabanza en el evangelio se oye por todas las iglesias'.

Eusebio:[35]

Tiene algo nuevo que agregar. Lucas vino de Antioquía[36]. Él no traiciona las fuentes de su conocimiento. Sus otras declaraciones pertinentes nos dicen lo que ya conocemos: era un médico, generalmente estaba en compañía de Pablo y también tenía relaciones cercanas con los otros Apóstoles[37].

---

27 Cf. *Ibíd.*, p. 94, línea 6: 'asuntos particulares que sucedieron en su presencia'.
28 Cf. *Ibíd.*, p.94, línea 9.
29 Cf. Alfred Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 10, citado por E. Haenchen, *op.cit.* p. 12.
30 150-215. Las fechas oscilan entre 180 y 200 según críticos.
31 E. Haenchen, *op.cit.* p. 12.
32 160-225. Se puede datar entre ca. 200-210.
33 Cf. Alexander Souter, *op.cit.* p. 159
34 186-254. Datos quizás entre ca. 220 y 235.
35 265-340. Fechas probables de sus escritos entre ca. 300-330.
36 *H.E.* III, 4,6.
37 Su parecer proviene de tomar *pasin* en Lc 1.3 como masculino que le hizo inferir que Lucas fue seguidor de todos los Apóstoles.

Jerónimo:[38]

Reiteró los datos tradicionales, pero en *De viris illustribus* 7 agregó nuevos detalles: Hch con el encarcelamiento de dos años de Pablo en Roma se extiende hasta el cuarto año del reino de Nerón (dice el año 58, pero sin revelar cómo computa ese año).

En '*Ex quo intelliginus, in eadem urbe librum esse compositum*' una vez más vemos cómo la tradición sobre Lucas aumenta por la evaluación de su trabajo[39]. El preámbulo del Comentario de Jerónimo a Mateo afirma que Lucas escribió el evangelio en Acaya y Boecia: esto está de acuerdo con la declaración más tardía de Jerónimo que Lucas murió en Tebas[40]. No conocemos el origen de esta tradición tardía.

Jerónimo exhibe un interés particular en el estilo de Lucas. Dice que escribió en griego mejor que todos los Evangelistas, puesto que había estudiado y de hecho también había escrito el evangelio entre los griegos[41]. Jerónimo además se pregunta sobre el uso de la Septuaginta, incluso en casos dónde el texto griego no corresponde con el hebreo. Jerónimo ofrece dos explicaciones. Por un lado, Lucas, tanto como los Apóstoles y los ministros apostólicos en general, utilizaron principalmente la forma de texto bien apreciada por los Cristianos de la Gentilidad: la Septuaginta poseía gran autoridad, mientras que Lucas no. Al mismo tiempo, Jerónimo alude repetidamente a la debilidad reputada de la capacidad de Lucas en hebreo, de hecho cita la aserción de que como prosélito era completamente ignorante de ese idioma[42].

Primera conclusión

Sobre Hch, no encontramos en los Padres más antiguos y en otros escritos de la época citas textuales claras si comparamos Hch con los Evangelios o con las Epístolas de Pablo. No hay casi ninguna mención específica del escrito a comienzos del S II. Las que a veces se arguyen son muy dudosas. En cambio a mediados de ese siglo II se incrementan con seguridad. Esto no debería sorprender ya que desde fines del siglo I o comienzos del II cuando Hch se compuso habría un tiempo hasta editarlo y publicarlo, y luego distribuirlo *in extenso*.

Por otro lado, sin embargo, Hch tuvo que ser conocido entonces, ya que nos ha llegado por medio de dos tipos de texto, el neutral o alejandrino – con amplia distribución en el norte de África y Medio Oriente – y el Bezae[43] u Occidental – de Europa del sur y Anatolia occidental. Lo señalado indica sólo que fue utilizado y que tenía autoridad, no implica todavía la canonización en el sentido técnico, cuya evidencia aparece más tarde.[44]

---

38 347-420, ca. 400.
39 E. Haenchen, *op.cit.* p. 13.
40 Migne P.L. 26,18, tomado de E. Haenchen *op.cit.* p.13
41 *Cartas de San Jerónimo*, edición Bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Ed. Daniel Ruiz Bueno, Madrid 1962, 1, 20, 4, p.124.
42 *Lib. heb. quaest. in Genes.*, Migne P. L. 23, 1053B, cf. E. Haenchen *op.cit.* p. 14.
43 El texto Koine tomó forma primero en Antioquía, y en otra parte en el Este un manuscrito era escrito para volverse el antepasado del Códice Bezae Cantabrigiensis (D, 05, del quinto siglo). K. y B. Aland, op.cit. p 51.
44 Cf. Alexander Souter, *op.cit.* 160, 161.

Testimonio de la transmisión textual

Los manuscritos del Nuevo Testamento más antiguos existentes hoy generalmente contienen (o, parecen haber contenido) sólo libros individuales (por ejemplo segundo siglo: P^{52} EvJn; tercer siglo: P^{1} Mateo; P^{5} EvJn; P^{7} Lc.; P^{9} 1 Jn; P^{12} Hb; P^{13} Hb; Apoc P^{18}) pero eso no nos dice mucho porque éstos manuscritos muy fragmentarios pueden haber contenido originalmente más de un texto. De hecho, algunos papiros que sobreviven del tercer siglo contienen porciones de más de un texto (por ejemplo P^{20} 1 y 2 Tes; P^{53} Mateo y Hch; P^{72} 1 y 2 Pd y Jd; P^{92} Ef y 2 Tes).[45]

Generalmente se entiende que los Hechos y Apocalipsis circularon primero como escritos independientes. Puede entenderse pues fácilmente por qué las diferentes partes de lo que llegó a ser llamado *Apóstolos – Praxapóstolos*, Hechos + las cartas católicas– exhibe tal carácter textual variado.[46]

En un manuscrito *Apóstolos* no sólo puede diferir el carácter textual de Hechos con las cartas católicas, sino incluso entre las cartas católicas pueden diferir una de otra, dependiendo de los manuscritos de las que fueron copiados. Probablemente fue en el tercer siglo primeramente que los Evangelios se transmitieron como un solo grupo en lugar de separadamente, y para la cartas Paulinas de aun antes. Hechos, sin embargo, probablemente se asoció al principio, con los Evangelios (cf. P^{46}, y también el Códice Bezae Cantabrigensis). Cuando en el cuarto siglo, Hechos empezó a agruparse con las cartas católicas, significó reunir manuscritos de fuentes diferentes; aun cuando las cartas católicas ya estaban en circulación como un solo grupo, se deben haber reunido de manuscritos de orígenes diferentes cuando el grupo fue primero formado[47].

El manuscrito conocido más antiguo que contiene los cuatro Evangelios y Hechos es del tercer siglo, el papiro de Chester Beatty P^{45} Lucas y Juan sobreviven en P^{75} del tercer siglo, pero este manuscrito puede haber contenido originalmente más de dos Evangelios. El bien conocido papirólogo y paleógrafo T. C. Skeat es de la opinión que los manuscritos numerados P^{64} (fragmentos de Mateo), P^{67} (fragmentos de Mateo), y P^{4} (fragmentos de Lucas) originalmente estuvieron juntos y deben registrarse ahora bajo una misma sigla. Argumenta que puede demostrarse estadísticamente que Lucas no siguió al Evangelio de Mateo otro debe haber intervenido. En otros términos, mantiene que este manuscrito posiblemente se escribió originalmente como un códice de los cuatro Evangelios y que si la fecha del siglo segundo para P^{64} y P^{67} puede mantenerse, entonces éste sería nuestro ejemplo conocido más temprano de un tal códice. P^{4}, normalmente datado en el tercer siglo, puede ser de hecho mucho más antiguo: los fragmentos se encontraron en la encuadernación de un manuscrito de Filón que ha sido datado como del tercer siglo. P^{4} debe ser por consiguiente mucho más antiguo; y debe permitirse algún tiempo para que un códice bien escrito se haya deteriorado a tal magnitud como para romperse y se usara como desecho. En resumidas cuentas el P^{4} difícilmente sea más tardío que 200 E.C.)[48]

---

45 Cf. J. K. Elliott, "Manuscripts, the Codex and the Canon", *JSNT* 63 (1996) 105-123. p. 105.
46 Cf. K. y B. Aland, *op.cit.* p. 49.
47 *Ibidem* p. 50
48 J. K. Elliot, *op. cit.* pág 107.

Principalmente lo que se copió ha sido solamente cada uno de los cuatro evangelios (unos 2.122 manuscritos supervivientes), o el Apocalipsis sólo y separado (139); o Hechos más las epístolas católicas (86)[49].

Una persona o Iglesia en posesión de un Nuevo Testamento, digamos en el período E.C. 250 a 300, no lo tendría completo en un solo volumen. El primero y más importante volumen sería *euaggelion*, el 'Evangelio', el singular se empleó regularmente para el Evangelio cuádruple, y no fue sino hasta aproximadamente cien años después que las personas empezaron a hablar separadamente de cada Evangelio como un Evangelio, y a usar el plural para los cuatro.[50]

El segundo volumen de nuestro Nuevo Testamento temprano se titularía *Apóstolos*, porque Pablo vino a ser conocido muy temprano como *el* 'Apóstol' por excelencia, y tal copia contendría, siendo escrita en griego, la Epístola a los Hebreos[51].

El tercer volumen contendría Hechos, sea tomado como plural (*praxeis*) o como singular (*praxis*), y junto con él las Epístolas católicas.[52] Como colección editada en conjunto se la llama *Praxapóstolos*. Con respecto a Hechos, por su conexión estrecha con el Tercer Evangelio hace muy probable que se leyera en una época muy temprana[53]. "Zahn ha encontrado rastros del uso de Apocalipsis, Hechos, Primera y Segunda Pedro, y Hebreos en los trabajos de Valentino de este período, aparecería así que su Nuevo Testamento era como el de otros Cristianos".[54]

Hacia mediados del segundo siglo Marción rechazó el Antiguo Testamento y formó un canon uniendo un Lucas acortado con diez cartas de Pablo. Los editores en los lugares de producción Oriental u Occidental rechazaron este límite estrecho de la Escritura. Se aferraron al Antiguo Testamento, usaron los cuatro Evangelios, y probablemente reinsertaron el Hechos que Marción había eliminado y las Cartas de otros líderes a las diez cartas de Pablo que Marción había utilizado. Esto proporcionó un canon que era inclusivo.[55]

Por lo tanto, el Nuevo Testamento entró en existencia como una creación *consciente* entre 150 y 175 E.C. que probablemente era el período de la actividad más vigorosa e influyente de Marción. El énfasis aquí está en "creación consciente". Es la base para la creencia de que el Nuevo Testamento como tal (es decir, en su forma característica) se creó deliberadamente y no creció meramente porque sí. Decir que el Nuevo Testamento no existió en E.C. 150 (el tiempo de Justino) y existió en E.C. 175 (el tiempo de Ireneo) es casi equivalente a decir que se trajo a la existencia conscientemente. Estas cosas no crecen así de rápidas. Harnack señalaba, dice Knox, que la inclusión de Hechos en el canon era exclusivamente suficiente para indicar la presencia de "reflexión, de propósito consciente, de una mano fuerte que actúa con autoridad; y por tal acción consciente el canon empezó a tomar forma como 'apostólico-católico' por así decirlo". La gran consideración que se le había

---

49 J. K. Elliot *op. cit.* pág 109.
50 Alexander Souter, *op.cit.* p. 11
51 *Ibidem.*
52 Alexander Souter, *op.cit.* p. 12
53 Cf. Alexander Souter, *op.cit.* p. 152
54 Alexander Souter, *op.cit.* p. 153
55 Floyd Vivian Filson, *Which books belong in the Bible? : A study of the canon*, Westminster Press, Philadelphia: 1957, p. 37.

dado previamente a los Evangelios y a otros escritos cristianos tempranos y el uso de ellos en los servicios de culto prepararon el modelo del Nuevo Testamento, pero no responde por su emergencia súbita como precisamente era. Alguna ocasión obviamente iba a encontrarse. Esa ocasión era la 'canonización' de Marción de "Evangelio y Apóstol".[56] Esa 'canonización' de Marción no indica que no hubiera una establecida por el uso extenso de los escritos, como el hallazgo de papiros más tempranos indica, sino que dio la ocasión para establecerla concientemente.

Al comienzo cuatro Unidades de Colección[57]

Comparando la sucesión de los escritos en las cuatro ediciones existentes más antiguas del Nuevo Testamento, que veremos más abajo, las cuatro unidades de colección de la tradición manuscrita son identificadas fácilmente: *Tetraevangelio*, *Praxapóstolos*, *Cartas* de *Pablo*, y *Apocalipsis* de *Juan*. Las diferencias entre el Códice Sinaítico (Evangelios, Cartas de Pablo, Praxapóstolos, Apocalipsis) y los Códices Vaticano y Alejandrino (Evangelios, Praxapóstolos, Cartas de Pablo, Apocalipsis) indica que la sucesión de estas unidades podía variar.

Dividiendo el Nuevo Testamento en colección de cuatro unidades es consistente con el análisis de los manuscritos restantes. Sólo cerca de 59 de los aproximadamente 5.300 manuscritos existentes incluyen todas las cuatro unidades de colección del NT. La mayoría aplastante de manuscritos (98.87 por ciento) combina menos unidades.

Sin embargo, casi sin excepción, estas ediciones contienen un subconjunto de las cuatro unidades antedichas: un manuscrito que consista de un sólo Evangelio, una carta de Pablo, y de dos Cartas Generales, por ejemplo, representarían una real rareza.

Esto es por qué los recopiladores del apéndice al *Novum Testamentum Graece* pudieron describir los volúmenes de la mayoría de los manuscritos usando sólo cuatro letras: e = evangelios, a = Praxapóstolos, p = Cartas de Pablo, r = Apocalipsis (revelación) de Juan. Los editores se refieren a *Actos* (Hechos) y *Cartas Generales* usando una sola anotación (a). Si un número significativo de manuscritos que hubiera contenido Hechos sin las Cartas Generales o las Cartas Generales sin Hechos existiera, esta anotación no bastaría.

Porque la mayoría de estos manuscritos se produjeron después del siglo quinto, en un momento cuando el número de los veintisiete escritos canónicos había sido firmemente establecido, la división del Nuevo Testamento en unidades de colección no atestigua las diferentes fases del canon. La razón de tal división probablemente es absolutamente práctica. Libros más pequeños eran más fáciles de encuadernar, transportar, y leer. En caso de pérdida o destrucción, sólo el volumen afectado tenía que ser repuesto. Es más, los lectores no estaban interesados igualmente en cada una de las cuatro unidades; algunas eran claramente más populares que otros. Los 2.328 manuscritos existentes da testimonio de que el *Tetraevangelio* conocido hoy excedía en número por lejos a las 779 copias de las Cartas de Pablo, las 655 copias del Praxapóstolos, y las 287 copias existentes del Apocalipsis.

---

56 John Knox, *Marcion and the New Testament, an Essay in the Early History of the Canon*, Chicago: University of Chicago Press, 1942. pp. 32-33.

57 David Trobisch, *op.cit.* p. 26

Los títulos que llevan cada escrito individual y que no ha sido colocado por parte del 'autor' han servido para agrupar los en colecciones. La función organizativa está clara en las cartas numeradas como ser, Corintios, Tesalonicenses, y Timoteo, y las de Pedro y Juan.

Tres grupos adicionales se pueden discernir fácilmente: los cuatro Evangelios, las siete Cartas Generales, y las Cartas de Pablo Las títulos de los dos restantes escritos, los Hechos y el Apocalipsis, contienen una designación del género en su primera parte, igual como hacen los títulos de los tres grupos: *euaggelion* y *epistolai* (*Pauloulkatholikai*) que corresponde a *praxeis*; y *apokalypsis*.

En conclusión se puede decir que la estructura uniforme de los títulos más allá del escrito individual a un concepto editorial global no fue impuesto por los autores de las escritos individuales. Los títulos son redaccionales. En la mayoría de los casos no pueden derivarse las designaciones del género, la supuesta paternidad literaria, y la estructura de los títulos del texto con seguridad. Esto sugiere que la forma presente de los títulos no fue creada independientemente por los editores sino que ellos son el resultado de una específica sola redacción.[58]

Edición completa existente

Los cuatro manuscritos existentes más antiguos que en el momento de su producción presentaron una *edición completa* del Nuevo Testamento, se produjo durante los siglos cuarto y quinto.[59]

El ejemplar antiguo más completo es el Códice *Sinaiticus* (a 01). El pergamino manuscrito contiene todas los veintisiete escritos y probablemente fue escrito durante el cuarto siglo. La secuencia de los escritos del N Testamento es como sigue: *Evangelios* (Mateo, Marcos, Lucas, Juan), *Epístolas Paulinas* (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Hebreos, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón), *Praxapóstolos* (Hechos, Santiago, I y II de Pedro, I, II, III de Juan, Judas), y *Apocalipsis*, seguida por dos tempranos escritos cristianos: la Carta de *Bernabé* y el Pastor de *Hermas*.

El otro manuscrito existente del siglo cuarto es el Códice *Vaticanus* (B 03). La disposición de las escritos varía del Códice Sinaítico en que el *Praxapóstolos* está colocado entre el *Tetraeuangelion* y el Corpus *Paulino*[60]. El manuscrito se interrumpe en el medio de Hebreos (Heb 9:14) que sigue a 2 Tesalonicenses. Las pastorales, la Carta a Filemón, y el Apocalipsis de Juan faltan, debido a la pérdida de la última parte de este manuscrito.

Otros dos manuscritos en pergamino son, el Códice *Alejandrino* (A 02) y el Códice *Ephraemi Rescriptus* (C 04), fechados en el quinto siglo. Originalmente también contuvieron los veintisiete escritos. La disposición de los escritos en este códice (A 02) corresponde a la misma disposición del Códice Vaticano. Desgraciadamente, el carácter fragmentario del Códice *Ephraemi* no permite una reconstrucción detallada de la sucesión original de los escritos. Sus páginas habían sido cortadas, lavadas, usadas de nuevo para escribir textos del padre Efrén de la iglesia Siria, y vueltas a coser como libro.

---

58 Cf. David Trobisch, *op.cit.* p.41.
59 David Trobisch, *op.cit.* p. 24
60 *Ibidem* p. 25

Parece que ninguno de estos cuatro manuscritos sirvió como 'patrón' de cualquiera de los otros y que fueron producidos independientemente. Además, cada uno de estos cuatro manuscritos constituye una edición completa de la Biblia cristiana. Todos contienen los escritos del Antiguo Testamento seguidos por el Nuevo Testamento.

Jn 21:25, la última frase del Evangelio Cuádruple Canónico[61]

La última frase del EvJn mismo sería 21:24 y la última frase de la colección de los cuatro evangelios sería Jn 21:25. La última frase del Evangelio según Juan lee: "hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, las cuales si se escribieran una por una, pienso que ni aun en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir".

Por varias razones, esta frase es crucial para un lector orientado a leerla según la interpretación del Nuevo Testamento.

1. El cambio de primera persona plural, "nosotros sabemos que su testimonio es verdadero", en 21:24 a primera persona singular, "yo supongo", en 21:25 indica que estos dos versos no serán leídos de corrido. Parecen apuntar a dos asuntos diferentes.

2. La mención de libros múltiples (*ta grafomena biblia*) como opuesto a un libro en Jn 20:30 (*en tô bibliô toutô*) significa que esta frase no habla sobre el Evangelio de Jn solo sino se refiere a varios libros.

3. Los volúmenes que podrían escribirse se refiere a "cosas que Jesús hizo" [*ha epoiêsen ho Iêsous*]. En todas las ediciones modernas del Nuevo Testamento, Hechos sigue a Jn 21. El autor implícito, Lucas, repite esta definición literaria para apuntar hacia su propio Evangelio: "hablé acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer" [*logos peri pantôn hôn êrxato ho Iêsous poiein*] (Hch 1:1). Desde la perspectiva de un lector esto puede crear una referencia cruzada importante entre Jn 21:25 y Hechos 1:1. Ambos textos parecen referirse a los cuatro Evangelios canónicos.

La íntima conexión con la frase precedente más el fuerte parecido con la formulación de Jn 20:30 sugiere que los publicadores de la colección del Evangelio canónico son idénticos con los publicadores del Evangelio de Juan. La primera persona singular ("yo supongo") indica que los publicadores de la colección del Evangelio canónico asumieron que éste era bien conocido por sus lectores. La *editio princeps* no fue publicada anónimamente.

El colofón editorial 01a y Jn 21:25[62]

Algunos escribas que copiaban el NT en manuscritos podrían haber sentido la transición entre Jn 21:24 y 21:25. La primera mano del Códice Sinaítico (a 01) originalmente agregó un colofón y la nota *euaggelion kata Iôannên*. Después, sin embargo, el escriba lavó el '*vellum*' limpiándolo y agregó el verso de conclusión, repitiendo el título y el subscripto por debajo como correspondía.

Considerando la tradición uniforme de este pasaje del texto en los manuscritos, parece muy improbable que Jn 21:25 faltara en la 'Vorlage' del Códice Sinaítico. Sin embargo, por alguna razón – sea externa o interna - este escriba del Sinaítico no parecía considerar originalmente el verso como parte del Evangelio de Jn. Es-

---

61 Cf. David Trobisch, *op. cit.* p 96-98. Lo sigo muy de cerca, aunque lo resumo.

62 Cf. David Trobisch, *op. cit.* p.98-103. Resumo su argumento porque me parece correcto.

ta conjetura se apoya en dos minúsculos[63] que concluyen el Evangelio con Jn 21:24 y colocan Jn 21:25 en una nueva página.

Siguiendo las referencias de Jn 21:24 a los Evangelios sinópticos de la Edición Canónica era posible identificar al Juan mencionado en el título como Juan, el hijo de Zebedeo. Esta identificación consecuentemente informaba a los lectores sobre la paternidad literaria de las Cartas y el Apocalipsis de Juan. La paternidad literaria de Juan eslabona los *Evangelios* con *Praxapóstolos* y con el *Apocalipsis*.

Además, la locación del EvJn dentro de la Edición Canónica le da sentido a Praxapóstolos como una colección unitaria. A primera vista, no es obvio por qué el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles de Lucas deben estar separados por el Evangelio de Juan. Sin embargo, la colocación de Juan parece intencional si los editores de los cuatro Evangelios quisieran colocarlos cronológicamente. Agregando su nota editorial al Evangelio de Juan, están presentando este Evangelio como el más reciente de la colección. La colocación también tendría sentido si quisieron conectar los Hechos con las Cartas Generales.

Jn 21 llega a ser el último texto agregado a la Edición Canónica si uno presume dos cosas que son completamente creíbles desde la perspectiva de un lector. La primera es que el martirio de Pedro que el Evangelio de Juan refiere como en el pasado, y el martirio de Pablo tuvieron lugar aproximadamente al mismo tiempo. La segunda es que Juan habría sobrevivido a Jacobo y a Judas, hermanos de Jesús.

El rasgo formal más importante de una editorial es que se presenta como el último pasaje agregado a una edición. Desde la perspectiva de los lectores Jn 21 aparece exactamente así. Además, si Jn 21:25 se entiende como que se refiere al Evangelio Cuádruple, puede relacionarse con la Edición Canónica como tal, sirviendo así como una nota editorial a los lectores de lo que hoy se llama la Biblia cristiana, consistente del AT y NT. Por escoger las palabras *libros* y *el mundo* y la primera persona singular, el anónimo publicista alude a su acto de publicación. Y por consiguiente la última frase [Jn 21:25: *ean grafêtai, kath' hen, oud' auton oimai ton kosmon jôrêsai ta grafomena biblia*] podría muy bien ser traducida como: "Pero hay también muchas otras cosas que Jesús hizo; si se publicara cada una de ellas, yo supongo que el propio mundo no pudiera contener los libros que se publicarían".

Parece especialmente importante no separar los Hechos de los Apóstoles de las Cartas Generales. El arreglo de estas cuatro unidades de colección varía en los manuscritos. Dado el concepto editorial de la Edición Canónica, parece apropiado empezar con la colección Evangelio porque contiene la nota editorial a los lectores de la edición (Jn 21:25). Los Praxapóstolos y las Cartas de Pablo puede seguir, por causa de la conexión íntima entre los Evangelios y porque los Hechos presenta a los lectores los autores de las Cartas Generales en su primera parte y a Pablo en su segunda parte. El Apocalipsis de Juan va al fin muy bien por causa de los comentarios finales de conclusión (Apoc. 22:18-22).

---

63 H. J. M.Milne, , and T. C. Skeat. *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* (Oxford: Oxford University Press, 1938). 12–13, se refiere a Dublin Trin. Coll A.1.8 y minúsculo 700 (no visto). Citado por David Trobisch, *op.cit.* p. 98 y n.36.

Lugar de Hechos en las ediciones

Esta sección busca ilustrar la importancia de localizar Hechos dentro de su 'contexto canónico' para entender la lógica del proceso de recepción de los libros y su colocación dentro del canon. Nadie ya discrepa que la teología de la Escritura es al menos la suma de sus varias teologías; hay que descubrir su sinergia para que su todo sea realmente más que su mera suma cuando factoriza de las relaciones intracanónicas en el Nuevo Testamento[64]. Como fue defendido en un estudio anterior, la colocación y título de Hechos mantiene pistas sustanciales.[65]

Colocación de Hechos en el Contexto Canónico

Dicho en forma aguda, la colocación estratégica de Hechos entre los Evangelios por un lado y las cartas apostólicas por el otro, juega el papel de transición que realiza dentro del Nuevo Testamento: la narrativa de Hechos *concluye* la narrativa cuádruple anterior de Jesús e introduce la colección doble subsecuente de las cartas apostólicas que siguen. Esta colocación de Hechos dentro del Nuevo Testamento es aún más estratégica si, como P. Achtemeier[66] nota, la relación entre los Evangelios y las cartas son aproximadamente análogas a la relación entre el Señor y sus discípulos: es decir, así como los discípulos siguen la primacía del Señor, también el consejo y la instrucción de las cartas bíblicas sigue la primacía de la tradición de Jesús. De esta manera, los Hechos pueden funcionar bien dentro del Nuevo Testamento como un 'puente' que conecta las colección de los Evangelios y cartas en diálogo significativo proporcionando una narrativa paradigmática que explora la relación continuada entre los discípulos y su Señor ascendido[67].

Relación entre Hechos y el Evangelio Cuádruple[68]

La relación entre Lucas y Hechos aquí se concentra en la relación entre el Evangelio cuádruple y Hechos dentro del Nuevo Testamento. Al respecto, la íntima relación entre los Hechos y los Evangelios se indica por los rasgos formales encontrados en el prólogo a los Hechos (1:1-14).

(1) El Evangelista evoca primero el ministerio público de Jesús (1:1) e indica que los sucesores apostólicos continuarán este ministerio en su ausencia (1:2). La conveniente frase de apertura, 'empezó (*êrxato*) a hacer y enseñar', y el receptor común, "Teófilo", (cf. Lucas 1:4) subraya este fuerte sentido de continuidad entre la narración de Hechos y el antecedente del ministerio terrenal de Jesús; de hecho, anticipamos que la palabra de Dios que Jesús proclamó y promulgó, se articulará ahora por los discursos y hechos de sus sucesores apostólicos (cf. Marcos 1:1,14). El efecto canónico global de esta relación es bastante similar a la propia intención del autor, aunque los Hechos bíblicos califican una narrativa cuádruple del ministerio terrenal de Jesús ahora: la revelación de Dios a través de Jesús continúa siendo descubierta a través de la misión terrenal de sus sucesores inmediatos cuyos nombres

---

64 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 306

65 Cf. R. W. Wall, 'Acts of the Apostles in Canonical Context', *BTB* 18 (1988), pp. 15-23.

66 P. J. Achtemeier, 'Epilogue: The New Testament Becomes Normative', in H. C. Kee, *Understanding the New Testament* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 4th edn, 1983), p. 369.

67 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 306

68 Sigo al autor Robert W. Wall, *op.cit.* pp 306-307.

se listan para el lector (1:12-14, 26, el elegido por ellos, Matías), y finalmente a través de las congregaciones que ellos fundaron[69].

(2) La importancia narrativa y teológica de la ascensión de Jesús (Hch 1:9-11; cf. Lucas 24:50-53)[70] ha sido considerado de modos diversos[71]. Como un rasgo del papel de transición que Hechos realiza dentro del Nuevo Testamento, la partida de Jesús de la tierra marca el fin 'oficial' de su ministerio terrenal (y su narrativa en el Evangelio cuádruple) y el principio de su sucesión apostólica (y su narrativa en Hechos). Como tal forma el punto medio del Nuevo Testamento continuando la narrativa sobre los hechos y sentencias que descubren el reino de Dios dentro de la historia que Jesús (= el Evangelio) había empezado. En este sentido, la partida de Jesús de la tierra es también su salida de la narración, su lugar dentro de la historia de salvación ahora será ocupado por los apóstoles que también serán autorizados por la palabra de Dios y el Espíritu hasta que Jesús vuelva.[72]

(3) Central a esta historia de la sucesión es la comisión del Señor a sus apóstoles (Hch 1:8) que establece la identidad y la obligación de la Iglesia como una comunidad misionera y la indicación geográfica que en Hch enmarca la narración de su misión. La frase final, 'lo último de la tierra (= Roma?)', resuena como Is 49:6, dónde el sirviente de Yahvé trae la salvación de Dios a las naciones. Sin embargo aún, según el Evangelio, el Sirviente mesiánico de Dios sólo ofrece la salvación de Dios a Israel, aunque se predice una salvación universal en su nacimiento (Lucas 2:29-32). Sólo Hechos narra la salvación de Dios extendida a las naciones, completando así la narración del Evangelio. Significativamente, la narración finaliza ambiguamente en Roma, con Pablo esperando una audiencia con el César y su desconocido destino. Desde una perspectiva canónica, la función del fin narrativo comisiona a los lectores a suceder a Pablo en llevar testimonio del reino de Dios en palabras y hechos.[73]

Dos rasgos de esta comisión explican la naturaleza de la continuidad en particular entre Jesús y la Iglesia. (a) La vocación apostólica es llevar 'testimonio' del Señor ascendido cuyo ministerio mesiánico culmina en la resurrección que testifica el triunfo de Dios sobre el pecado y la muerte. No sólo los discursos apostólicos de Hechos repiten –más o menos– los eventos principales que componen la historia de Jesús, sino sus 'señales y maravillas' tipifican el triunfo de la resurrección como confirmación de que la historia de Jesús es verdad. (b) Más importante aún, esta vocación misionera está autorizada por el Espíritu del Cristo ascendido. La promesa

---

69 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 307.

70 Cf. Lucas 9:31 donde en el relato de la Transfiguración Jesús, Moisés y Elías hablan de su 'partida' *éxodos*, es decir, de la asunción de Jesús y 9:51 donde en el inicio del camino final de Jesús a Jerusalén el evangelista afirma que este camino a la crucifixión tiene el propósito de su asunción (*analêmpsis*).

71 Cf. esp. M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts* (JSNTSup, 21; Sheffield: JSOT Press, 1987). Muchos años antes, Paul Schubert, con quien tuve la oportunidad de estudiar en Yale University Divinity School en 1963-64, mostró muy claramente esta relación, ver Paul Schubert, "the Structure and Significance of Luke 24" en *Neutestamentlichen Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburstag am 30. August 1954*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft un die Kunde der älteren Kirche, Herausgegeben von Walther Eltester, Beiheft 21, Alfred Töpelmann, Berlin W 35, 1957, pp.165-186.

72 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 307.

73 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 307-308.

del Espíritu del Señor y su cumplimiento eventual en Pentecostés responde a la crisis teológica provocada por su partida: ¿cuál es el estado actual de 'la palabra' que da testimonio del reino de Dios en la tierra, ahora que el Mesías de Dios ha partido? La incomprensión, y aun incertidumbre de los discípulos después de Pascua, palmariamente indicado por su interrogatorio a Jesús (Hch 1:6), enfoca la presente crisis. Sólo después de Pentecostés, cuando el Espíritu colma a la comunidad (Hch 2:4), es comprendido el estado del Señor resucitado (Hch 2:22-36)[74]. Incluso el testimonio del Bautista sobre 'la mayor dignidad' de Jesús medida por el bautismo del Espíritu y fuego en lugar de agua (Lucas 3:16), todavía no se comprende hasta la llegada del Espíritu. Dicho incisivamente, el testimonio del Nuevo Testamento acerca del triunfo de Dios en Cristo está incompleto sin la narración sobre el Espíritu encontrada en Hechos. De hecho, puede bien pensarse que la ausencia de esperanza en la *parusía* en los discursos de Hechos subraya la importancia fundamental de *Pentecostés*. La llegada del 'Día del Señor' como el grande y manifiesto día de salvación (Hch 2:20-21) ocurre en el Pentecostés del Espíritu en lugar de en la *parusía* del Señor. Realmente, Hechos concluye y completa el Evangelio sobre Jesús manteniendo la confirmación final y más clara de su continua importancia para el pueblo de Dios.[75]

Relación entre Hechos y las Cartas múltiples

La relación intracanónica entre Hechos y las siguientes dos colecciones de cartas son más difíciles de escenificar. Por un lado, la literatura epistolar es genéricamente diferente que la narrativa. Por ejemplo, la lógica más profunda de esta última se mueve desde la experiencia a la conclusión teológica, en lugar de moverse al revés como con frecuencia es el caso en las cartas. Incluso los propósitos y las preocupaciones de los varios autores también son diferentes. Por ejemplo, el retrato de Pablo idealizado por Lucas parece bastante contrario a la propia auto comprensión de aquel.[76] De hecho, mientras Lucas parece saber mucho de Pablo, la historia del mismo que aquel retrata tiene base muy pequeña en las cartas paulinas mismas. No obstante, por otro lado, hay una conexión obvia entre Hechos y las Cartas que la Iglesia siempre ha reconocido: Hechos ofrece a los lectores del Nuevo Testamento una introducción teológica a las cartas siguientes (más que cronológica o histórica).[77]

Por ejemplo, (a) Hch ofrece introducciones biográficas a los autores de las cartas. En el contexto canónico, tales biografías sirven a un propósito teológico orientando a los lectores a la autoridad (religiosa y moral) de los autores apostólicos como los portadores fidedignos de la palabra de Dios. Mientras puede desafiarse la exactitud histórica de la narración de Lucas sobre Pablo y otros líderes del Cristianismo más temprano[78], sus poderes retóricos y morales sólo confirman y encomien-

---

74 "Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Cristo" (2:36).

75 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 308.

76 Cf. J. C. Lentz, Jr, *Luke's Portrait of Paul* (SNTSMS, 77; Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

77 Ver R. W. Wall, 'Israel and the Gentile Mission According to Acts and Paul: A Canonical Approach', in I. H. Marshall (ed.), *The Theology of Acts* (The Book of Acts in its First Century Setting, 6; Grand Rapids: Eerdmans). Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p 309 y nota.

78 Sin embargo, cf. C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT, 49; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989).

dan la importancia de sus cartas. Incluso la expansión imparable del Cristianismo en el universo gentil, a través de la predicación apostólica que Hechos narra con profundo optimismo, sirve para subrayar el resultado anticipado de leer y abrazar lo que estos mismos agentes de la palabra divina han escrito y ahora es leído como canónico. No es que Hch falle como recurso histórico; más bien, que su narrativa tiene éxito como recurso teológico que orienta la literatura que sigue. En este caso, la intención de Lucas en defender a Pablo y su misión gentil que, sobre todo, forma la segunda mitad de su narración, sirve bien a la intención canónica de introducir sus escrituras como teológicamente normativas.

Además, (b) una lectura de Hechos modela un contexto narrativo dentro del cual se entienden mejor las diversas teologías de *ambas* colecciones de cartas, Paulinas y de aquellos 'pilares' de la misión judía, 'Jacobo (Santiago), (1-2) Cefas y (1-3) Juan' (así Gal. 2:9). Hechos retiene y aprueba la diversidad teológica encontrada dentro del testimonio apostólico (cf. Hch 15:1-21). Aunque la discusión moderna ha enfatizado cómo un narrador 'catolizante' suaviza las discordancias entre los líderes del Cristianismo primitivo, sin embargo lo que se pasa por alto a menudo tomando este punto, es que la Iglesia eventualmente coleccionó y canonizó un cuerpo Paulino cuyas cartas Principales eran a menudo polémicas y potencialmente divisorias. La pregunta que nunca se plantea es por qué estas cartas eran incluidas en el canon de una Iglesia católica si el objetivo era formar una uniformidad teológica.[79]

¿No podría ser el caso de que el proceso 'canonizante' incluía a Hch no para pulir las aristas polémicas de Pablo, como Baur insistió, sino para interpretarlas? ¿Puede que la intención canónica de Hechos sea explicar, en lugar de atemperar la diversidad, aún lo que pudiera dividir, confrontada por esas mismas cartas que lo siguen en el canon del Segundo Testamento? Según Hechos, la Iglesia que exige continuidad con los primeros apóstoles tolera un pluralismo teológico así como los apóstoles mismos hicieron; todavía, no sin controversia y confusión. Lo que se logra en el Sínodo de Jerusalén es un tipo de comprensión teológica en lugar de un consenso teológico. La revelación divina dada a los apóstoles según Hechos forma un monoteísmo pluralista que a su vez informa dos misiones juiciosas y proclamaciones apropiadas, judía y gentil (cf. Gal. 2:7-10)[80]. Así, dicho de modo agudo, Hechos interpreta las dos colecciones de cartas en un modo más sectario: el Corpus Paulino refleja el evangelio de la misión gentil, mientras que la colección no paulina refleja el (los) evangelio(s) de la misión judía. Sin embargo, en lugar de causar división dentro de la Iglesia, tal diversidad teológica se percibe ahora como normativa y necesaria para la obra de un Dios que llama a Judíos y Gentiles a ser el pueblo de Dios. Como contexto para la reflexión teológica, Hechos nos obliga a interpretar las cartas a la luz de dos principios guías: primero, se debe esperar que encontremos diversidad querigmática cuando nos movemos de cartas Paulinas a no Paulinas; y segundo, se debe esperar que tal diversidad sea útil para formar un solo pueblo de Dios. En contra de una hermenéutica crítica que tienda a seleccionar un 'canon dentro del canon' de entre varias posibilidades, la propia recomendación de la Biblia es hacia una estrategia interpretativa caracterizada por una mutua información y auto corrección en conversación entre teologías bíblicas.[81]

---

79 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 309s.
80 Cf. Ricardo Pietrantonio, "Para leer I Corintios", *Cuadernos de Teología*, xix (2000) p. 59-86.
81 Cf. Robert W. Wall, *op.cit.* p. 310.

Finalmente, (c) el compromiso teológico 'orientador' de Hch guía la reflexión teológica hacia las cartas. El punto aquí no es que una teología de Hechos determina o aun anticipa las ideas teológicas que se encontrarán en las cartas; más bien, el punto es que Hch conforma una perspectiva particular, una 'preocupación' práctica, un interés permanente que influencia la interpretación de las cartas. Por ejemplo, uno puede contender que la preocupación orientadora primaria de Hechos es el avance misionero de la palabra de Dios hasta 'lo último de la tierra'. Esta preocupación funciona entonces en la reflexión teológica como una manera implícita de pensar y organizar la materia de las cartas que siguen. Si la preocupación orientadora es que el Espíritu 'empoderó' a la Iglesia para la sucesión de la misión mesiánica de Jesús, entonces una lectura de las cartas bajo la luz de Hechos traerá a un más agudo enfoque la identidad y la praxis de un pueblo misionero que responde a la demanda del Señor para ser su testigo hasta lo último de la tierra.[82]

Esta encauzada preocupación es incluso verdad para las cartas no Paulinas que no parecen ser escrituras misioneras. Por ejemplo, la comunidad de fe dirigida por las cartas no Paulinas se preocupa típicamente por lo que se refiere a su estado marginal en el mundo en lugar de por lo que se refiere a su vocación misionera. ¿Esta preocupación orientadora proporcionada por Hechos, entonces, ¿cómo ahonda finalmente el entendiendo bastante contrario del pueblo de Dios como una comunidad de 'forasteros y extraños'? El acercamiento canónico presume que la conexión es complementaria en lugar de adversaria. En este caso, a una Iglesia misionera que puede estar inclinada a acomodarse a la corriente principal del sistema mundano para extender el evangelio más eficazmente (cf. I Cor. 9:12b-23), se le recuerda en el testimonio no Paulino que debe tener cuidado en no ser corrompida por los valores y conductas del mundo fuera de Cristo (cf. Sant 1:27). Es decir, el sinergismo efectuado por la preocupación orientadora sugiere que las teologías diversas que constituyen el canon bíblico completo compone un aparato auto correctivo dinámico que previene al lector de distorsión teológica.[83]

Consecuencias

Hechos y Cartas Generales se presentan como parte de la misma colección, y Hechos es colocado entre los Evangelios y el Corpus Paulinum. En el siglo decimosexto, Erasmo de Rotterdam que utilizó testigos textuales bizantinos tardíos para producir la primera edición impresa del Nuevo Testamento griego, siguió esta sucesión. De allí hizo su camino a nuestras ediciones modernas. Aun cuando los editores contemporáneos del texto griego se declaran deudores de la antigua tradición manuscrita alejandrina, sus ediciones todavía reflejan la disposición de los manuscritos bizantinos tardíos.[84]

El Códice P^{45} Chester Beatty[85] (del tercer siglo) contiene partes de los cuatro Evangelios y de los Hechos. Dos hojas consecutivas que todavía conservan su centro ilustran que cada página había sido plegada individualmente cuando el códice

82 *Ibid.* p. 311.
83 *Ibidem.*
84 David Trobisch, *op.cit.* p. 25
85 Cf. David Trobisch, *op.cit.* p. 32s

fue encuadernado. Por consiguiente no puede determinarse la sucesión de los escritos. El manuscrito finaliza con Hechos 17:17, y, afortunadamente, el número de la página de esta hoja—199– se conserva.

Según los cálculos del primer editor, Frederic Kenyon, el fin de Hechos habría estado en la página 218. Desde que una hoja plegada constituye cuatro páginas, el número de todas las páginas tenía que ser divisible por cuatro. Kenyon concluye por consiguiente que había dos páginas vacías al final.

En el contexto de la investigación presente es importante notar que P^{45} no provee evidencia suficiente para afirmar con certeza que este ejemplar contuvo Hechos sin las Cartas Generales.

Con excepción de cinco documentos, puede interpretarse que todos los manuscritos evaluados de los primeros siete siglos son copias de la misma edición. P^{46} y D 06 (*Cartas* de Pablo), W 032 (*Evangelios*), y D 05 (*Evangelios*, *Praxapóstolos*) pueden entenderse como reestructuración redaccional deliberada del mismo material. La selección y sucesión de P^{72} puede explicarse mejor como un ejemplar irregular y singular, que no dejó ningún rastro en la tradición manuscrita posterior.

Todos los otros manuscritos evaluados despliegan los rasgos siguientes: (a) dentro de las Cartas de Pablo presentan a Hebreos siguiendo a 2 Tesalonicenses y precediendo a 1 Timoteo; (b) Hechos se combina con las Cartas Generales para formar el Praxapóstolos; y (c) los Evangelios se dan en esta sucesión: Mateo, Marcos, Lucas, y Juan.[86]

El Evangelio según Lucas y Hechos[87]

Hechos 1: 1-2 Lc 1:3. Las Cartas de Pablo mencionan a Marcos y a Lucas en la misma frase en dos ocasiones separadas (Flm 24; 1 Tm 4:11). Para los lectores de la Edición Canónica la proximidad de estos dos nombres no es una sorpresa. El Evangelio de Lucas sigue al de Marcos. Y en la primera frase Lucas indica que conoce otros que habían intentado escribir una narración similar.

La expresión "tal como nos las enseñaron los que desde el principio las vieron con sus ojos y fueron ministros de la palabra" (Lc 1:1-2) indica que estos colegas - como el propio Lucas – no eran testigos oculares. No escribieron de su propia experiencia con Jesús. Porque Mateo y Juan son escritos desde la perspectiva de un testigo ocular, los lectores de la Edición Canónica tendrán que concluir que Lucas se refiere a Marcos. La referencia de Pedro a Marcos en I Pedro corrobora la conclusión de que Marcos es el discípulo de un discípulo.

En ninguna parte en el texto del Evangelio Cuádruple está mencionado el nombre de Lucas. Hechos, sin embargo, se presenta como el segundo libro de Lucas. La primera frase se refiere a Teófilo que es mencionado al principio y a la Ascensión de Jesús que se narra al final del Evangelio de Lucas.

Lc 24:51-53. Los lectores de la Edición Canónica sólo saben de la Ascensión de Jesús de Lucas. Mateo, el final corto del Marcos original, y Juan no mencionan ni la Ascensión ni a Teófilo. La conexión entre los Hechos y el Evangelio de Lucas es obvio, haciendo de Lucas el autor supuesto de Hechos[88].

---

86 Cf. David Trobisch, *op.cit.* p. 34

87 Cf. David Trobisch, *op.cit.* p. 49-52.

88 D. Moody Smith, "When did the Gospels become Scripture? *JBL* 119/1 (2000) p. 9, dice que la intención de Lucas culmina en el libro de Hechos, cuando se extiende más allá de la narrativa sobre Jesús en la misión de la iglesia que no contradice pero cumple, la esperanza de Israel.

El uso de la primera persona del plural en los pasajes llamado 'nosotros' en los Hechos implica que el autor es un compañero de Pablo y que informa los eventos específicos de su experiencia personal. Así que los lectores se informan de que el autor de Hechos viajó con Pablo de Troas en Asia Menor a Filipos, en Grecia (Hechos 16:10-17), que lo acompañó desde Filipos a Mileto en Asia Menor (Hechos 20:5-15) y de allí a Jerusalén (Hechos 21:1-18), y finalmente que se quedó con Pablo durante su último largo viaje de Cesarea en Palestina a Roma (Hechos 27:1-28:16).

Aunque los lectores pueden tener un sentido vago de la identidad de Lucas ahora, el nombre Lucas no se mencionó en cualquier parte en el texto de los Evangelios o en los Hechos. Sin embargo, su atención se dirigirá a pasajes que se refieren a Lucas en las Cartas de Pablo.[89]

Estos casos retratan a Lucas al lado de Pablo. Repiten las dos porciones esenciales de información que los lectores aprendieron acerca del autor de Hechos: que su nombre es Lucas y que acompañó a Pablo en sus viajes. Esta identificación se apoya en un comentario en 2 Timoteo. Según los Hechos, Lucas viajó con Pablo a Roma (Hechos 27:14-16). En 2 Timoteo que Pablo escribió desde Roma (2 Tm 1:17), uno de los compañeros de Pablo lo había dejado; "sólo Lucas está conmigo" (2 Tm 4:11a). Las últimas frases de Hechos, leídas sobre el trasfondo de 2 Timoteo, revelan que Lucas, el fiel compañero de Pablo, es el narrador de Hechos.

Estos eslabones son significativos. El nombre de Lucas confunde cuando primero se lo encuentra como parte del flujo del Evangelio. Sólo después de comprender que Hechos es otro libro escrito por Lucas y después de combinar la información de Hechos con las referencias a Lucas en las Cartas de Pablo el lector es capaz de identificar al autor del Tercer Evangelio. En analogía a Marcos, el flujo del "Evangelio según Lucas" conecta las tres unidades mayores de colección del Nuevo Testamento: El *Evangelio cuádruple*, *Praxapóstolos*, y las *Cartas paulinas*.

Cronología relativa[90]

Primero establecemos el orden cronológico de las escrituras respecto una de otra. Entre otras cosas, el Nuevo Testamento despliega un fuerte interés en el conflicto entre Pedro y Pablo. 2 Timoteo y 2 Pedro son presentados como las últimas escrituras de los dos apóstoles y puede comprenderse como un testamento literario. Hechos concluye en Roma, en un momento cuando Pablo todavía está vivo, con estas palabras: "Pablo permaneció dos años enteros allí en una casa alquilada y recibía a todos los que venían a él, proclamando el reino de Dios y enseñando sobre el Señor Jesucristo abiertamente y sin impedimento" (28:30-31). La misma situación se refleja en 2 Timoteo, una carta que Pablo escribe según alega el escrito desde Roma (2 Tm 1:16-17) esperando por su juicio: "En mi primera defensa ninguno estuvo a mi lado" (2 Tm 4:16). Pablo usa la situación para predicar su evangelio: "Pero el Señor estuvo a mi lado y me dio fuerzas, para que a través de mí el mensaje pu-

---

89 Col 4:14. Lucas, el médico amado [*Loukas ho iatros ho agapêtos*], y Demas los saludan. 2 Tm 4:11 "Sólo Lucas está conmigo. Toma a Marcos y tráelo contigo, porque me es útil en mi ministerio". Flm 23-24 "Te saludan Epafras, mi compañero de prisiones por Cristo Jesus, Marcos, Aristarco, Demas, y Lucas, mis colaboradores [*hoi sunergoi mou*].

90 Cf. David Trobisch, *op.cit.* p. 78-85. Sigo aquí muy de cerca a este investigador.

diera proclamarse totalmente, y todos los gentiles pudieran oírlo. Así fui librado de la boca del león" (2 Tm 4:17).

Porque Lucas escribe sobre la muerte de Esteban (Hechos 7:54–60) y la ejecución de Santiago (Jacobo) de Zebedeo (Hechos 12:2), los lectores de Hechos tienen buena razón para esperar que Lucas informase las muertes de Pedro, Juan de Zebedeo, Jacobo el hermano del Señor, o Pablo, si hubiera sabido de ellos. Desde la perspectiva de un lector parece como si Lucas hubiese terminado Hechos antes que Pedro y Pablo murieran, aproximadamente al mismo tiempo en que 2 Timoteo fuera producida. Jn 21 parece presuponer la muerte de Pedro y Juan; se sigue que Jn 21 fuera escrito algún tiempo después de Hechos.

Desde la perspectiva de los lectores, Hechos ayuda a establecer el orden cronológico de los Evangelios sinópticos. Puesto que Hechos se presenta como el segundo volumen de una obra más amplia, el lector infiere que el Evangelio de Lucas debe ser más antiguo. El pasaje introductorio del Evangelio menciona los esfuerzos literarios más tempranos por parte de otros escritores: "Muchos han tratado de poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas" (Lc 1:1). Este comentario puede tomarse como referido al evangelio de Marcos que precede a Lucas.

La última redacción de la Edición Canónica demuestra un interés en minimizar el conflicto tan vivamente descrito por Pablo en su Carta a los Gálatas entre las autoridades de Jerusalén y él mismo. De todos los escritos del NT, es Hechos el que más explícitamente despliega esta tendencia armonizante. Esta tendencia es perceptible en el paralelismo entre los relatos de los dos apóstoles y sus compañeros: por ejemplo curaciones (Hch 3:1-10; 14:8-10 etc.), sufrimientos y persecuciones (por ejemplo, 5:40; 7:54-60; 14:19-20; 16:22-23 etc.).

En la estructura de Hechos se ven tales paralelos: primera parte liderazgo de Pedro (1-12); segunda parte liderazgo de Pablo (13-28). El concilio de Jerusalén establece la concordancia entre Pedro y Pablo – también Santiago, y Bernabé.

La situación de Pablo al final de los Hechos se describe de la misma manera como está en 2 Timoteo. Lucas solo está con Pablo cuando espera por el juicio (2 Tm 4:11.16). Esperando una pena de muerte, Pablo escribe a su colaborador: "Porque yo ya estoy para ser sacrificado, y el tiempo de mi partida está cercano". (2 Tm 4:6).

El fin de Hechos sugiere intensamente a los lectores de la Edición Canónica que Lucas había terminado su libro antes de que Pablo muriera. Por consiguiente, es bastante creíble que Lucas no sabía de la colección 'canónica' de las Cartas de Pablo. Éste o no había escrito su última carta todavía o había mandado por correo recientemente su última carta. Lucas no podría haber usado las cartas si habían sido reunidas y publicadas. Los lectores de la Edición Canónica leerán los Hechos y las Cartas de Pablo como fuentes paralelas que describen los mismos eventos, no como documentos que se usan mutuamente. Es el modelo de lectura en que fueron enseñados, al leer la colección de los Evangelios canónicos.

Segunda Conclusión

Los papiros encontrados en los últimos 50 años testifican que muy pronto había textos individuales que se coleccionaron, mientras se producía el proceso de recepción. El más antiguo papiro de los Evangelios, el P^{45} del siglo III, contenía incluso Hch; se puede retrotraer al siglo II, pero no tenía toda la colección neotestamentaria. Al principio, se coleccionaron por partes.

Marción no habría inventado la idea de un Canon sino que cortó el existente, aunque éste no estaría establecido conscientemente sino por la práctica de las lecturas en las iglesias, hecho que disparó la idea de un Canon consciente.

Primero, había cuatro colecciones editadas, sólo después del siglo IV se editó el NT entero. Jn 21:25 sería producto del editor primitivo del tetraevangelio, junto con praxapóstolos y Pablo. Hechos fue colocado donde está, estratégicamente, a fin de darle lectura 'católica' a los Evangelios y las cartas paulinas o generales, como también para ordenar los mismos evangelios en forma 'cronológica' no tanto en el sentido histórico sino querigmático.

Ricardo Pietrantonio
Gutenberg 3167
(1419), Buenos Aires
Argentina
rpietran@ssdnet.com.ar

JORGE PIXLEY

LAS EPÍSTOLAS PAULINAS: DE CARTAS OCASIONALES A SAGRADA ESCRITURA

Resumen
Este artículo explora cómo las epístolas atribuidas a Pablo, misionero y apóstol de la generación de los discípulos de Jesús, llegaron a considerarse Sagrada Escritura. Las mismas epístolas muestran que durante sus viajes misioneros y en su viaje a Jerusalén con la ofrenda para los santos fue considerado un teólogo sospechoso si no herético por Pedro, Santiago, y seguramente otros. Fue una generación o dos después que la composición y adición de cartas deutero-paulinas –por lo menos Colosenses y Efesios—y otras pseudo-paulinas –por lo menos las pastorales y Hebreos—hicieron del Pablo teólogo de la libertad un Pablo potable a una iglesia en vías de instalación en la sociedad del imperio. Esta es la fascinante historia que se explora en este artículo.

Abstract
This article explores how the epistles attributed to Paul, a missionary and apostle of the same generation as Jesus disciples, came to be considered Holy Scripture. The epistles themselves show that during his missionary journeys and his trip to Jerusalem with the offering for the saints he was considered a suspicious theologian, if not a heretic, by Peter, James and others. It was a generation or two later after the composition and addition of the deutero-Pauline letters –at least Colossians and Ephesiasn –and the Pseudo-Paulines –at least the Pastorals and Hebrews– that Paul was transformed from a theologian of Christian liberty to a Paul who was acceptable to a church becoming part of imperial society. This is the fascinating story that is explored in this article.

Introducción

Este número de RIBLA pretende investigar el proceso mediante el cual los escritos apostólicos o pretendidamente apostólicos fueron aceptándose en las iglesias cristianas en un mismo nivel que la Sagrada Escritura, es decir, la Biblia Hebrea en griego, la Septuaginta. Prácticamente, este proceso llega a su culmen en los escritos de Ireneo, aunque aún se debaten la inclusión de libros como Hebreos y el Apocalipsis algunas décadas más. Esto último es lo que generalmente se considera bajo el título de Canon en las introducciones al Nuevo Testamento. Pero es únicamente la última fase del proceso que nosotros nos proponemos investigar. Algunos escritos parecen haberse escrito con la intención de ser autorizados en las iglesias. Aquí es-

tán los cuatro evangelios canónicos y el Apocalipsis. No es el caso de las epístolas de Pablo.

Las epístolas paulinas fueron en un principio una extensión de su trabajo pastoral. En ellas responde a circunstancias particulares de las que está informado en Corinto, Filipos, Tesalónica, la región de Galacia o la iglesia que se congrega en la casa de Filemón en Colosas. Se escriben con autoridad y esperan ser leídos como textos de autoridad en las ciudades destinatarias. Pero su autoridad proviene de la posición pastoral de Pablo, su autor, y no hay evidencia que su intención sea que fueran recogidas y convertidas en Escritura. Además, fuera de sus iglesias y a veces dentro de ellas, Pablo era tenido por una figura controversial y posiblemente herética. Entonces en un principio sus cartas pueden haberse visto como peligrosas. Queremos recrear este primer momento para nuestros lectores.

Muy pronto las cartas fueron recogidas, y así fueron conocidas como una colección por Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma, y por la así llamada Segunda Epístola de Pedro. Fue Marción, hasta donde sepamos, el primero poco después del 140 d.C. en considerar esta colección como plenamente Sagrada Escritura, aunque su colección no incluía las así llamadas Epístolas Pastorales ni la Epístola a los Hebreos; ambas aparecerán en todos o casi todos los manuscritos de las Epístolas Paulinas. Ya Ireneo a fines del siglo II conoce a Pablo con la colección de epístolas que luego serán canónicas. Queremos tratar el tema de la colección de las cartas y su conversión en textos sagrados.

En conexión con esta colección será preciso considerar las opiniones de que algunas de las epístolas no son auténticas de Pablo. Aquí las cuestionadas son II Tesalonicenses, Colosenses y Efesios, las Pastorales, Hebreos y III Corintios que se encuentra insertada en los Hechos de Pablo y Tecla. Presumiendo que todos estos cuestionamientos alguna posibilidad tienen, tendremos que explorar cómo la adición de estas epístolas facilita el paso de Pablo de hereje a apóstol autorizado, de vagabundo a misionero, de teólogo inspirado y controversial a pastor inocuo de iglesias que están en vías de instalarse en la sociedad de su época.

Terminaremos donde termina esta historia, con Ireneo y su pleno reconocimiento de Pablo. Justino fue en muchos sentidos el maestro de Ireneo en teología pero en cuanto a canonización de los escritos apostólicos hay un abismo entre los dos. Justino solamente reconoce como Sagradas Escrituras a la Biblia Griega Septuaginta mientras Ireneo tiene una Biblia que es en lo fundamental igual a las Biblias que usamos hoy los cristianos. Esta es, pues, la tarea que hemos propuesto bosquejar para los lectores de RIBLA.

Las cartas indudablemente paulinas

A la Iglesia de los Tesalonicenses

Los estudiosos opinan con casi unanimidad que ésta es la carta más antigua de Pablo, escrita en 49 d.C., más o menos. Pablo había llegado a Atenas y se inquietó sobre la situación de la joven iglesia de Tesalónica, por lo cual envió a Timoteo para saber de su estado (3:1-5). Cuando Timoteo regresa, informa a Pablo de la fe y el amor que prevalecen entre los creyentes de Tesalónica, lo cual anima mucho a Pablo (3:5-10). Esto corresponde más o menos a los movimientos que se describen en

Hch 17:14-15, con la variante en Hechos de que Timoteo no fue enviado desde Atenas sino que se quedó en Tesalónica un tiempo más y luego fue a encontrarse con Pablo.

I Tesalonicenses es una auténtica carta que Pablo escribe a hermanos muy queridos. Tiene calor humano. No se respira el peligro de disensiones que suele haber en sus cartas posteriores. Son aparentes varias diferencias con respecto a las descripción en Hch 17:1-10. Nada en la carta sugiere que hubiera judío-cristianos en Tesalónica, sino más bien parece una congregación de paganos convertidos "de los ídolos a servir al Dios vivo y verdadero" (1:9). Cuando se habla de judíos en 2:14-16 son judíos no creyentes de Judea que allí persiguieron a los creyentes en Cristo, como los compatriotas (paganos) de los tesalonicenses les persiguen a ellos.

Se habla mucho de la "parusía" de Cristo, tomando un término político para la marcha triunfal de un general o político (2:19; 3:13; 4:15, y 5:23)[1], parusía que salvará a los creyentes de la "ira venidera" (1:10; 2:16; 5.9). El tema de la parusía se describe en 4:13-18 para consolar a los tesalonicenses ante la muerte de alguno de ellos, para que no queden sin esperanza.[2] En general, la carta contiene un espíritu alegre y una celebración del gozo de los creyentes, que llega en algún momento a convertirse en exhortación: "Regocijaos siempre" (5:16). No se habla de jerarquías (obispos, diáconos) aunque sí de líderes espirituales (5:12-13), y es evidente que no hay aún mucha organización eclesial. Pablo no ha pensado aún en cuestiones de organización.

Hay exhortación con dos énfasis: Evitar la disolución sexual con rameras y preservar la santidad (4:3-8) y trabajar con las propias manos para no depender de los de afuera (4:11-12).

En fin, aquí tenemos una carta muy simpática dirigida a una congregación pagana con la cual Pablo no ha tenido problemas, escrita con la intención de fortalecer en la fe a estos jóvenes creyentes. No hay que dejarse engañar por Hechos importando problemas de judaísmo y judaizantes que no se asoman en esta carta. Sorprende el énfasis paulino aquí en la escatología de la parusía, un tema que posteriormente irá desapareciendo o por lo menos relativizándose.

A los Filipenses

Como la Primera Carta a los Tesalonicenses la carta única a los Filipenses es una carta de tono positivo. Filipos era una colonia militar romana sobre la Via Egnatia y una ciudad de cultura y religión predominantemente paganas. Había, sin embargo, una presencia judía que se refleja en la sección polémica 3:2-11. Los Hechos de los Apóstoles, capítulo 16, hace de ella un elemento dominante en la vida de la joven congregación, asunto que no es confirmado en la carta que incluye una breve sección polémica como para evitar problemas al ayudarle a la congregación a definir los límites de lo aceptable en su seno. En nada parece ser un problema interno serio.

Esta es una carta de amistad, escrita por un amigo a un grupo de quienes considera sus amigos sinceros[3]. El amor, la armonía y el gozo son temas totalmente pre-

---

[1] Néstor O. Míguez, "Lenguaje bíblico y lenguaje político", RIBLA 4 (1989), 65-82.

2 Néstor O. Míguez, "Para no quedar sin esperanza (La apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza)", RIBLA 7 (1989), 47-68.

[3] John T. Fitzgerald, "Epistle to the Philippians", en Anchor Bible Dictionary, New York: Doubleday, 1992, vol. 5, 318-326.

ponderantes. La congregación de Filipos ha enviado en repetidas ocasiones donativos en dinero para ayudar a Pablo en sus necesidades y en las de su misión, y Pablo les expresa su gratitud (4:10-20). También ellos, al saber de la cárcel de Pablo, han enviado a un representante querido de Pablo y de ellos, Epafroditas, para que lleve una contribución económica y la solidaridad personal con sus aflicciones (2:25-30). Torcidamente, Epafroditas se enfermó durante su misión, sin que sepamos si fue en el viaje o en su destino donde Pablo estaba encarcelado. Pablo se apresura a escribir esta carta y enviarla con el propio Epafroditas para tranquilizar su angustia por su suerte.

Aún la sección más doctrinal, el himno de 2:6-11, cumple una función dentro de esta carta de amistad, pues su intención es exhortar a los filipenses a entregarse en toda humildad a sus hermanos y hermanas siguiendo el ejemplo de Jesucristo que se entregó por nosotros, incluso hasta la muerte y muerte de cruz. Aún la única mención de un problema en la congregación, el conflicto entre Evodia y Súntije, no parece ser por motivos ideológicos que requieran disquisiciones teológicas y Pablo busca resolverlo con exhortaciones a la armonía (4:2-3). Su exhortación repetida es "Regocijaos en el Señor siempre; digo otra vez, regocijaos" (4:4, ver 1:18; 2:17-18; y 3:1).

Sería útil saber la fecha de esta carta. El asunto depende del lugar de la cárcel de Pablo, y entre los comentaristas se han propuesto Roma, Cesarea y Éfeso. Si fuera Éfeso, sería una carta más o menos temprana (52 a 54), si Cesarea de 57-58, y si Roma sería ya una carta de sus últimos años (60-64). La mención del pretorio (1:13), y el saludo de la casa del César (4:22) sugieren Roma que fue la opinión unánime de los Padres de la antigüedad. También el temor de ser ejecutado (1:21-26) no tiene firme asidero sino en Roma. Los argumentos, pues, se inclinan hacia Roma, a pesar de que la distancia entre Roma y Filipos hace difícil saber cómo hubo tanta comunicación como la que sugiere la carta.

Lo significativo para nuestros propósitos es ver que tan tarde en su vida, y después de las cartas teológicamente "pesadas" a los Corintios, los Gálatas y los Romanos, Pablo pueda escribir una carta de amistad donde la discusión teológica está ausente. También brilla por su ausencia la jerarquía eclesial que tanto pesa en las Pastorales. Aquí la exhortación al amor y el gozo parece suplir lo que en las Pastorales ocupa la obediencia al obispo, los diáconos, y el marido. Por supuesto, estas conclusiones dependen de aceptar que la carta se escribió desde Roma, lo cual es probable pero no es seguro. Esta carta, sea tardía o temprana, revela un lado de Pablo poco elaborado en los comentarios, su capacidad para el amor fraternal y la amistad. A nivel humano, es sin duda la más hermosa de sus cartas conocidas.

A Filemón, Apfia y Arquipo

Esta, la más corta de las cartas preservadas de Pablo, es por su género una carta de intercesión a favor de Onésimo con su destinatario, Filemón. No carece de importancia que la carta va dirigida formalmente a tres personas nombradas "y la iglesia en tu casa". Con ello Pablo consigue testigos de su petición a Filemón, el verdadero destinatario de la petición, testigos que servirán como presión para que se comporta Filemón a la altura de su posición como líder cristiano que es. Esta pequeña carta es una joya del arte retórico: Apela al honor de Filemón y a las ventajas que

redundarán para él si responde positivamente a la petición que le hace Pablo de que reciba sin castigarlo a su esclavo Onésimo, y aparentemente también que lo libere ya que es ahora hermano en la fe de Cristo Jesús.[4] Este doble motivo para sustentar la petición es lo recomendado para cartas de petición por los oradores Cicerón y Quintiliano. También como recomiendan los retóricos comienza con alabanzas del receptor para preparar el terreno (vv 4-7), seguido por el cuerpo con la petición (vv 8-16), terminando con una recapitulación de la misma (vv 17-22). No sabemos si Pablo había estudiado retórica o si lo aprendió de segunda mano en la escuela básica helenística.

En todo caso, la Carta a Filemón es sin duda una carta personal, una verdadera carta que no tiene pretensiones de convertirse en fundamento para la fe, y en ello se parece a la Primera Carta a los Tesalonicenses y a la Carta a los Filipenses. Definitivamente, no se escribió para ser Sagrada Escritura. Es una carta personal de Pablo a Filemón respecto a una tercera persona, Onésimo, por quien Pablo intercede. La presencia de Apfia, Arquipo y la congregación local está en función de la petición, pues son más testigos de la petición que destinatarios de la misma.

Es evidente que la casa e iglesia de Filemón, Apfia y Arquipo está en Colosas o en Laodicea, ambas ciudades pequeñas de Frigia, hoy parte de Turquía. Que así lo concibe la colección canónica de Epístolas Paulinas se comprueba comparando la lista de saludos en vv 23-25 con la lista un tanto más amplia en Col 4:10-17. Ahora bien, Pablo está preso cuando escribe esta carta. ¿Cuál prisión? ¿Cesarea? ¿Roma? ¿O una hipotética prisión en Éfeso? No es posible saberlo, pero esto deja muy abiertas las posibilidades de fecha para esta carta, que puede ser en la época de mayor trabajo (52-54), si fuera Éfeso, y en sus últimos años (60-64) si fuera Roma. Para los efectos del proceso de canonización no tiene mucha importancia el lugar y la fecha de esta carta sino constatar que es verdaderamente una carta cuya intención es comunicar a su escritor con sus destinatarios.

A las Iglesias en Galacia

Tal como hemos visto con las cartas anteriores, el análisis también de ésta revela que se trata de una auténtica carta, una comunicación de una persona que no puede ir a sus destinatarios y pone por escrito su mensaje. La Epístola a los Gálatas es una carta del género apologético, una defensa de las acciones y conducta de su autor que ha sido cuestionado por los destinatarios.[5] El modelo de una carta apologética en la antigüedad fue la séptima carta de Platón, donde Platón justifica su acciones político-filosóficas en Siracusa en defensa de Dión, su amigo y discípulo, y de Dionisio, el tirano de Siracusa en Sicilia, isla que pertenecía a la Magna Grecia. Epicuro y Séneca también escribieron cartas apologéticas siguiendo el modelo de Platón (o Pseudo-Platón, para quienes cuestionen la autenticidad de la Séptima Carta). La carta apologética es un pieza de retórica, cuyo propósito es convencer a quienes dudan de la integridad o la sabiduría del autor. Se permite usar todos los recursos del convencimiento sin siempre estar atado a la verdad. Y, como ha sido cues-

---

[4] S. Scott Bartchy, "Epistle to Philemon", en el Anchor Bible Dictionary, New York: Doubleday, 1992, vol. 5, págs 305-310.

[5] Ver el gran comentario de Hans Dieter Betz, Galatians, Philadelphia: Fortress Press, 1979, serie Hermeneia, la discusión de género literario en la Introducción, págs 14-25.

tionado, tiene un fuerte contenido autobiográfico con el cual el autor pretende demostrar con un recuento de los hechos pasados su integridad y la justeza de sus doctrinas. Como Pablo, Platón también combina un esfuerzo por defender sus acciones pasadas con su interés de convencer a sus destinatarios de la rectitud de sus doctrinas, la filosofía política en el caso de Platón y el evangelio de Jesucristo en el caso de Pablo. La vida de los autores está muy vinculado con sus doctrinas, de modo que les es imposible separar las dos.

Hay, sin embargo diferencias notables con las que hemos analizado. La más notable innovación son las maldiciones en 1:8-9. Esto confirma la impresión que da la lista de pruebas de la veracidad de su enseñanza (3:1-4:31) que esto, más que una simple carta para responder a una situación puntual en las iglesias de Galacia es una declaración que busca validez y uso permanente. La maldición sobre quienes enseñen otro evangelio que el enseñado por Pablo, aunque fueran ángeles o Pablo mismo (1:8) no es algo puntual para este momento. Ya es un asunto para todo el futuro y para cualquier predicador falso que se presente en cualquier lugar. Esto no es ya un asunto que se agota en el problema de los gálatas, sino tiene que ver aún con Pedro y Santiago, quienes caen bajo esta maldición, como se puede ver en el conflicto que Pablo recita en 2:11-14. Una maldición rebasa los confines de una carta para invocar la acción de Dios siempre que se den las condiciones que ella contempla. Esto es un primer paso dado por el mismo Pablo hacia la sacralización de su carta, un primer paso hacia su canonización.

Para nuestros propósitos de historiar el proceso de canonización de las epístolas paulinas no es necesario entrar en la explicación de la polémica de Pablo con los gálatas, ni en la controvertida cuestión de quiénes fueron estos gálatas. Conviene, sí, ver la fecha. La carta da la impresión de venir de un Pablo que es un cristiano ya de vieja data (los 17 años 1:18 más 2:1), pero que no ha madurado aún su reflexión sobre la cuestión de la justificación por la fe y la imposibilidad de justificación por la ley, tema central de dos de sus epístolas, ésta y la que escribió a los Romanos. Si Romanos se escribió cuando Pablo iba camino de Jerusalén para entregar la ofrenda para los pobres (Rm 15:25), antes de sus prisiones y refleja mucho tiempo de reflexión que aún no es evidente en Gálatas, tendríamos que pensar en una fecha alrededor del 50 d.C.

Correspondencia con la Iglesia de Dios que está en Corinto

La iglesia de Corinto fue sin duda la iglesia más importante que Pablo fundó. Era una ciudad comercial en un istmo muy importante para el tránsito marítimo. La iglesia era, aparentemente, grande y con una composición social heterogénea.[6] Fue también la iglesia que más problemas dio a Pablo, y sus cartas a "la iglesia de Dios que está en Corinto" (I Cor 1:2 y II Cor 1:1) son esfuerzos por responder a problemas pastorales concretos. La iglesia en Corinto era una iglesia grande y no cabía en las casas de los hermanos, de modo que se reunían por células en diversas casas pero constituía una iglesia de Dios en Corinto. Las cartas contemplan un solo cuerpo y van dirigidas a él.

---

[6] Sobre la situación social de los cristianos en Corinto, consúltase el libro de Gerd Theissen, Estudios sobre la sociología del cristianismo primitivo (Salamanca: Sígueme, 1985).

Se preservan en nuestras Biblias dos cartas a la iglesia de Corinto. Cuando se examinan estas cartas es evidente que no siguen los patrones de ninguna carta conocida en la retórica antigua. La segunda parece compuesta de fragmentos de varias cartas, que podemos ver en 1) 2:14-6:13 y 7:2-4, 2) 10-13, 3) 1:1-2:13 y 7:5-16, 4) cap 8 y 5) cap 9. Ya es común suponer que 6:14-7:1 no es paulino. Hay razones importantes por la división que estoy proponiendo que se pueden encontrar en los comentarios y diccionarios bíblicos, aunque evidentemente no puede ser segura. Lo que es evidente a simple vista de cualquier lector cuidadoso es que la llamada Segunda Carta a los Corintios no es una carta sino un conjunto de fragmentos. Esto significa que había en Corinto un archivo de cartas de Pablo, y probablemente algunas de los corintios a Pablo. Un paso importante en la canonización fue la selección de las porciones que parecieron más importantes para hacer una sola carta de varias. Esto seguramente se hizo con la intención de circular la resultante "carta" entre todas las iglesias para su instrucción. Es evidente por los fragmentos que se trató de verdaderas cartas, comunicaciones del pastor con su grey sobre problemas pastorales en la ciudad de Corinto, aún cuando lo que ha llegado a nosotros ya no es una carta y carezca de forma homogénea.

En cambio, la Primera Carta parece ser una carta, aunque fuera de lo común en su longitud. No habría sido práctico leerla toda en una asamblea, sino tomarla por partes, lo cual es fácil de hacer porque Pablo mismo aborda distintos problemas con la presentación, "Acerca de..." (7:1; 8:1; 12:1). Estos son asuntos sobre los cuales la "iglesia de Dios en Corinto" ha planteado preguntas para buscar orientación pastoral de su fundador. Estas preguntas vinieron a veces por carta y a veces oralmente por mensajeros, pues había una comunicación fluida entre las dos partes, sirviendo como mensajeros del lado paulino tanto Timoteo (16:10) como Tito (II Cor 2:13; 7:6). De la otra parte llegaron a Pablo con una o más cartas Estéfanas, Fortunato y Acaico (16:17). Le llegaron también al apóstol informaciones "extra-oficiales" por "los de Cloé" (1:11) de que había divisiones entre los creyentes en Corinto y, antes de entrar en lo de las consultas por las cartas, lo cual mantiene ante sus ojos también al contestar las preguntas formales en la o las cartas que trajeron Estéfanas, Fortunato y Acaico.

El tono de esta primera carta, a pesar de los grandes problemas de que está siendo informado, es un tono positivo y de esperanza. Los fragmentos que se recogen en la llamada Segunda Carta, en cambio, reflejan una crisis gravísima que ha deprimido a Pablo y le ha exigido inmediata atención, por carta y por sus mensajeros Tito y Timoteo. ¿Qué diremos del conjunto de la correspondencia a Corinto? ¿Refleja una intención "canónica" del autor? Hay que decir que, por lo menos, hay una conciencia de amplitud geográfica. La carta completa menciona la ofrenda para Jerusalén en su última parte (16:1-4) y al hacerlo coloca la contribución de Corinto junto con la de Galacia. Dos de las cartas que componen nuestro II Cor trataron, según parece, exclusivamente de esta ofrenda. Se trata de II Cor 8 y II Cor 9, que parecen haberse escrito para promover la ofrenda, un asunto que nada tiene que ver con lo "canónico", pero como I Cor en este asunto se manifiesta una conciencia geográficamente amplia cuando Pablo usa la ofrenda recogida en Macedonia para motivar la generosidad de los Corintios (II Cor 8:1-6). Los fragmentos de II Cor parecen consumidos por el grave problema que atravesaba la relación de la iglesia de Corinto con Pablo. La intención de escribir algo canónico se detecta en los colecto-

res más que en el autor. Si ellos hicieron esta selección de materiales de varias cartas de Pablo, a pesar de la situación particularísima que las provocó, fue por pensar que se podían leer con provecho en otras comunidades de creyentes.

En cambio, la Primera Carta es, a pesar de estar dirigido a los problemas pastorales de una congregación, una carta demasiado grande y por ratos solemne, como cuando discute la fuerza de lo pequeño (1:18-25), la grandeza de la cruz de Cristo (2:1-5), y la sabiduría revelada (2:6-16), y por ratos poético y visionario como en el himno al amor (13:1-13) o la Resurrección y gloria última (15:1-58), para haberse pensado como una simple carta ocasional. Sugiere un Pablo que ve más allá de la situación inmediata algo permanente, útil para sus iglesias en el largo plazo. Es un paso hacia la canonización.

A todos los amados de Dios, santos escogidos que están en Roma

La carta a los santos que están en Roma es una carta diferente a las otras cartas paulinas. Es la carta más larga de todas. Y la que dedica más espacio a argumentos teológicos presentados en forma sistemática. Esto ha llevado a que muchos comentaristas la vean como un tratado de teología y no una carta auténtica. Hay mucho de verdad en esta perspectiva, y eso indica que Pablo mismo da aquí un gran paso hacia una futura canonización.

Sin embargo, no es un tratado. Tiene la introducción que Pablo acostumbra en todas sus cartas (1:1-7), y tiene también los saludos finales (16:1-23) y bendición (16:25-27) con que Pablo suele terminar sus cartas. Además, hay una sección aquí (15:14-33) donde Pablo sitúa la carta en las circunstancias de su vida apostólica. Acaba de recabar la ofrenda para los pobres de Jerusalén de sus iglesias, ha terminado su trabajo "en estos climas" (15:23) y pretende abrir iglesias en España, pero desea antes visitar a los santos en Roma. Les pide paciencia porque se siente obligado a viajar con la delegación que llevará la ofrenda a Jerusalén. Y aquí aparece un motivo de su carta: Solicitar las oraciones de los santos para que su ofrenda sea aceptada y que él sea liberado de los "incrédulos" en Judea (15:30-33). Es, pues, una carta a pesar del peso de su argumentación que tiende hacia su consideración como tratado teológico.

Más exactamente, esas largas secciones de argumentos teológicos son ejemplos del género conocido como diatriba, que se ha clarificado como expresiones de ciertas escuelas filosóficas que pretendían recrear la exposición del maestro, las objeciones del alumno, y la refutación de los argumentos del alumno de parte del maestro. Esto justamente es lo que hace Pablo en esta carta, creyendo poder anticipar las objeciones que le harían los creyentes de Roma –judíos y gentiles– para luego refutarlas. Y si no ha ido a Roma, ¿cómo cree saber lo que se piensa en las reuniones de los cristianos en esa ciudad? Veamos.

Situemos la carta –no a la iglesia de Roma sino a los santos escogidos que están en Roma– dentro de la vida de Pablo y de las iglesias del momento. Se le puede poner fecha, más o menos 56, al tiempo de su partida hacia Jerusalén con la ofrenda. Gobernaba Félix (52-58 o 60) en Palestina, quien fue sucedido por Festo (58 o 60-62), ambos atendieron a Pablo preso. De las referencias en 16:1-2 se puede concluir que la carta se escribió desde Corinto, el punto desde el cual Pablo inició este último viaje a "sus" iglesias para despedirse de ellas. Es en este contexto que escri-

be la única carta a una iglesia que él mismo no fundó, y más, una iglesia en una ciudad desconocida para él. Por su contenido esta carta tiene mucho en común con la carta a las iglesias de Galacia por cuanto trata con mayor amplitud que en ésta la relación entre Israel y los gentiles dentro de la comunidad que sigue a Jesús. Pero revela su distancia de esa carta por cuanto está enfrascado en la colecta para los santos de Jerusalén, asunto que comparte con la correspondencia corintia.

Pablo no ha visitado Roma pero conoce a muchas personas de las comunidades cristianas de esa ciudad, como evidencian los muchos saludos del capítulo 16. Esto se explica por la expulsión de parte del emperador Claudio de los judíos de Roma alrededor del año 49. Tal como conoció en Corinto a Priscila y Aquila, habrá conocido allí y en otras ciudades a otros exilados de Roma. Sabía (o se imaginaba) que al volver encontrarían una situación cambiada, donde durante seis años los creyentes gentiles fueron multiplicándose y ejerciendo el liderazgo en las comunidades. Algunos habrían oído de que Pablo era, en la división de tareas, el apóstol de los gentiles (Gal 2:6-7), y el regreso de judíos creyentes era un momento oportuno para explicar con amplitud "su evangelio" para los unos como para los otros. De allí, la epístola a los romanos con su forma de diatriba.

¿Se habrá Pablo propuesto escribir Sagrada Escritura? Probablemente no. Quería, sin embargo, exponer su posición teológica que había sido cuestionada por Santiago y algunos más, y malinterpretado por muchos. No creo que nos equivocaremos si decimos que aquí Pablo estaba escribiendo un texto fundante para las comunidades de creyentes en Jesús que incluyeran tanto judíos como gentiles. También los evangelistas escribieron obras que consideraban fundantes. Y después de todo, ¿que es la Sagrada Escritura sino una colección de textos fundantes para los creyentes?

Pablo de hereje a misionero ejemplar

Reflexiones generales

Para entender la suerte que corrieron las cartas paulinas es preciso recordar la azarosa suerte de Pablo mismo en la emergente iglesia cristiana. Si examinamos a Pablo desde la iglesia en su conjunto, o lo que es casi lo mismo, desde su centro en Jerusalén, Pablo como apóstol a los gentiles fue pronto objeto de suspicacias. Los seguidores de Jesús en Jerusalén eran judíos leales que cumplían la ley de Moisés como cualesquiera judíos fieles. Se sabía que Pablo, quien se sintió llamado a ser el apóstol a los gentiles, aunque era judío, ejercía una libertad sospechosa ante la ley.

El primer conflicto entre Pablo y "los de Santiago" del que se tenga memoria sucedió en Antioquía, ciudad importante donde ejercieron una misión cristiana los discípulos helenistas que huyeron de Jerusalén después de la ejecución de Esteban (Hch 8:1, 4, y 11:19-20). Pablo en su apología a los gálatas narra cómo fue a Jerusalén tres años después de su llamado como apóstol, cuando conoció a Pedro y a Santiago el hermano del Señor (Gl 1:18-20). No dice qué discutieron. Volvió a Jerusalén catorce años más tarde llevando en su compañía a Bernabé el judío de Chipre (helenista, por ende) y a Tito, un gentil que seguía el camino (Gl 2:1-3). En esta ocasión estas "columnas" de la iglesia no obligaron a Tito a circuncidarse y, viendo que Dios le había encomendado a Pablo el apostolado a los gentiles como a Pe-

dro el de los judíos les extendieron a él y a Bernabé la diestra de compañerismo (Gl 2:6-9). Todo parecía bien encaminado con una especie de división de trabajo.

Pero pronto surgió un problema: En Antioquía coincidieron Pedro, el apóstol de los judíos en la diáspora, y Pablo el apóstol de los gentiles que se habían dado la mano al repartirse tareas en Jerusalén. Todos participaron juntos en las mesas sin problemas hasta que llegaron "algunos de Santiago" (Gl 2:12), con lo cual Pedro se separó a mesa de judíos juntamente con los demás judíos, incluyendo a Bernabé (Gl 2:13). Aquí se manifestó un problema que no habían aclarado en Jerusalén: ¿qué se haría allí donde convivían creyentes judíos con creyentes gentiles? Mientras Pablo y Pedro no se encontraran no había problemas, pero éstos surgían cuando ambos grupos que representaban estos apóstoles se encontraban en un solo lugar. Parte de la fidelidad al pacto para cualquier judío era comer solamente comidas "kosher" lo cual era imposible hacer junto con gentiles. Pedro traía el aval de los primeros seguidores de Jesús en Jerusalén y parece que Pablo salió perdiendo en Antioquía en este encuentro, pues se aceptaron unas mesas para judíos y las otras mesas para gentiles. Pablo quedó como un hereje o, por lo menos, como alguien con una visión sospechosa de la joven fe cristiana.

En Galacia en iglesias gentiles fundadas por Pablo podemos concluir de su carta a las iglesias de la región que habían llegado judeocristianos y habían logrado convencer a las iglesias de Pablo que su evangelio era incompleto, requiriendo completarse con la observancia de la ley. Si lo que Pablo dice en Gálatas 2:6-10 que acordaron los líderes que Pablo fuera apóstol a los gentiles y Cefas a los judíos es fiel a la verdad, tenemos que suponer que los representantes de Cefas y Santiago violaron el acuerdo metiéndose entre iglesias de gentiles fundadas por Pablo. Y tuvieron éxito en convencer a estas iglesias en contra de Pablo y "su" evangelio, es decir, les convencieron que Pablo no era un predicador de todo el evangelio.

Por el fragmento de carta a "la iglesia de Dios que está en Corinto" que se encuentra en II Cor 10-13 sabemos que también allí hubo un conflicto con representantes del judeocristianismo. Aquí, sin embargo, la iglesia era mixta habiendo judíos y gentiles. En una situación de este tipo podemos imaginar que habría la posibilidad de varias interpretaciones del arreglo para dividir la tarea de proclamación del evangelio. Pablo se resintió que se metieran en "su" iglesia, una iglesia fundada por él, pero habiendo judíos en ella bien podría Pedro o Santiago o su gente entender en buena fe que era su territorio tanto como el territorio de Pablo. Es evidente que en todos estos conflictos, en Antioquía, en Galacia, y en Corinto, el peso de la legitimidad estaba con los representantes de Jerusalén y en contra de Pablo. Los primeros aparecían como los sucesores directos de Jesús, Pedro y Juan por ser de los doce y Santiago por ser hermano, mientras Pablo llegó más tarde al seguimiento de Jesús. Es llamativa la descripción que hace "Lucas", el autor de los Hechos de los Apóstoles, acerca de la última visita de Pablo a Jerusalén. Fue recibido por Mnasón el chipriota, "antiguo discípulo" (Hch 21:16) y probablemente un "helenista", judío de la deportación. El día siguiente, Pablo fue a ver a Santiago (Hch 21:18) como si un inferior buscara un encuentro con un superior. La conversación que informa Lucas en lo que sigue ilustra la tensión y los malentendidos y, más que todo, las sospechas que en el centro de la iglesia, Jerusalén, existían sobre Pablo. Lucas siempre busca presentar las relaciones como armoniosas pero es evidente aún en su relato que a Pablo los judíos creyentes en Jerusalén le impusieron unas tareas para probarle.

Todo esto cambió con la destrucción de Jerusalén y la desaparición de la iglesia de seguidores de Jesús entre los judíos de esa ciudad. Ya para esa fecha, 70 d.C., Pablo, Pedro y Santiago estaban todos ellos muertos y todos mártires. Con la desaparición de la congregación de Jerusalén la iglesia quedó por un tiempo sin centro, pero con su centro de gravedad en las regiones occidentales: Asia (Asia Menor para nosotros), Grecia, Macedonia y Roma. Estas fueron las áreas de influencia de Pablo donde Santiago no tuvo presencia física y Pedro poca. La tortilla se volteó. Las congregaciones de judíos creyentes en Jesús que quedaron en Palestina y Siria fueron sospechosas de ser ebionitas, de creer más en el Jesús de carne y hueso que en el Hijo de Dios encarnado. Pablo se convirtió en el teólogo por excelencia de Cristo el Salvador, y los sucesores de Santiago vivían bajo la sombra de una fe insuficiente, sospechosa de herejía. De modo que las cartas de Pablo fueron más aceptadas y utilizadas por Ignacio de Antioquía y Justino mártir que las de Santiago y de Pedro. ¡Ay, las ironías de la historia! Estas últimas cartas formaban una colección con los Hechos de los Apóstoles, otro libro sin importancia en la Iglesia Primitiva.

Las cartas a los santos y fieles hermanos en Cristo en Colosas y a los santos y fieles en Cristo Jesús que están en Éfeso

Estas dos cartas tienen una clara afinidad en su contenido, y es la opinión de la gran mayoría de quienes han estudiado el asunto que Efesios depende de Colosenses, ya sean de Pablo o de algún discípulo suyo. Hay muchas cosas interesantes de estas cartas, pero para nuestros fines lo notable es que, aunque se presentan como cartas, tienen un marcado interés por desarrollar una visión teológica.

Para decirlo en dos palabras, la epístola a los Colosenses desarrolla una teología de un Cristo cósmico que es primicias y Señor de la creación, en quien habita toda la Pleroma (plenitud) (ver el himno en 1:15-20). Es por él que tenemos el perdón de los pecados (1:13-14; 3:13; 3:13). Esto no conflige con la salvación en las otras cartas paulinas, pero en ellas el énfasis está más bien en la obra de Cristo como la justificación, el hacer justos, a los fieles (Rom 3:24; 5:6-9, 15-21). Aquí, Cristo es la Cabeza, no solamente de la Iglesia (1:18) sino que habita en él toda la Plenitud de la deidad corporalmente y viene a ser la Cabeza de todo principado y poder (Col 2:9-10).

La Epístola "a los Efesios" desarrolla una bella teología de la Iglesia. A ella Dios ha revelado todo el misterio de su propósito de unir en Cristo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos (1:9-10). La salvación que realiza Cristo se desarrolla en términos de la superación de las barreras humanas, y especialmente la que separa a los judíos de los gentiles (2:11-22). El autor que se dice ser Pablo (1:1; 3:1), está preso, "preso de Cristo por vosotros los gentiles" (3:1). A los destinatarios Pablo ha hecho conocer la "economía" de la gracia de Dios, el misterio de juntar todas las cosas en Cristo (3:2-7).

Una cosa que tienen en común estas dos epístolas son las listas de obligaciones de los distintos miembros de la familia, las mujeres y sus maridos, los hijos y los padres, los esclavos y los señores (Col 3:18-4:1 y Efe 5:21-6:9). Esto es una exhortación bien conocida en la moral antigua, comenzando desde Aristóteles en su Política 1253b, aunque Aristóteles tiene un cuarta categoría de moral, la "jrematis-

tike", la ganancia económica para completar el cuadro de un ciudadano honrado y decente. Sorprende que dos libros tan originales de teología cristiana como son éstos traten el tema de la moral en una manera tan tradicional con todos los elementos clasistas del pensamiento de la antigüedad clásica.

Si estas cartas son realmente de Pablo, cosa muy debatida, serían posteriores a su epístola Romanos a los santos electos en Roma, la última de las cartas indudables de Pablo. Serían escritas, desde Roma alrededor del año 60. La carta hoy conocida como a los Efesios, aunque el Papiro 46, el manuscrito Sinaítico y el manuscrito Vaticano no indican un destinatario específico, no pretende responder a una situación concreta.[7] Es una carta general "urbi et orbi", si se quiere, lo cual ya indica otro paso hacia la canonización. Pablo escribe para todos y para la posteridad. Colosenses dice ser una carta a una congregación que Pablo no conoció pero, como Romanos, indica un conocimiento de muchos individuos en su última sección (4:7-17). Como Efesios no parece responder a cuestiones puntuales sino ser una carta general.

Pero estas cartas pueden ser de discípulos de Pablo, que lo consideran un gran teólogo y quisieron poner por escrito lo que ellos entendían ser su teología más acabada. Efesios tendría que haberse escrito antes del año 100, pues ya lo conoce Ignacio en su carta a los efesios. Colosenses se habría escrito un poco antes de Efesios, y sería también una epístola circular porque Colosas fue destruida por un terremoto en el 60 y no se reconstruyó hasta mucho después. En cualquier caso, sean de un Pablo anciano y reflexivo desde una prisión romana o sean de admiradores suyos que querían preservar sus enseñanzas, son tratados teológico-pastorales que fácilmente podrían convertirse en escritos canónicos, como efectivamente lo hicieron.

La "segunda" carta a la Iglesia de los Tesalonicenses

Esta carta está llena de problemas para el intérprete, la mayoría de las cuales no tienen porqué detenernos en este ensayo. La cartita es una disputa en torno al tema escatológico de la Parusía del Señor. Quiere insistir que los nuevos cristianos gentiles de esa importante ciudad macedonia no se exciten en la espera inminente del Señor. La otra carta a los tesalonicenses dice, por el contrario, que muchos de los presentes recibirán al Señor sin haber muerto (I Tes 4:15). ¿Será ésta, nuestra Primera Carta a los Tesalonicenses, la carta espúrea que se denuncia en 2:2? En ese caso, esta carta no sería un pseudónimo real sino una carta escrita por un adversario de Pablo con el propósito expreso de descalificar una carta auténtica de Pablo. Pero, puede ésta no ser la interpretación correcta de 2:2. Es posible que la carta sea auténtica de Pablo y la referencia sea a otras cartas que están circulando en Macedonia. El corazón de la carta parece ser 2:3-12, que trata del "hombre de transgresión, el hijo de destrucción" y del "misterio de la impiedad" que se manifestará antes de la Parusía. Por ahora hay uno que detiene este misterio de impiedad (ho katejon), pero cuando sea quitado el mal se manifestará hasta que el Señor lo destruya con el viento (pneuma) de su boca. ¡Demasiado misterio para nosotros!

Desde las primeras colecciones esta pequeña carta se ha incluido entre las cartas de Pablo y no tenemos suficientes pruebas claras para negárselo, aunque tampoco es posible situarla bien dentro de la carrera conocida de Pablo. ¿Cuándo se ha-

[7] La información sobre variantes textuales se encuentra en la Novum Testamentum Graece, coordinada por Nestlé y Aland, Stuttgart, vigésima séptima edición de 1993.

bría dado el entusiasmo escatológico en Macedonia que el autor de esta pequeña carta combate? Sea como fuere, la carta bajo discusión poco aporta al proceso de canonización. Da toda evidencia de ser una carta verdadera que responde a una situación concreta, ya fuera Pablo o un adversario de Pablo que la escribió. Esta última posibilidad, aunque no muy probable, sería un interesante testimonio a la oposición que generó la figura de Pablo, aún cuando en esta ocasión no sería su dudosa lealtad a su tradición judía.

A los Hebreos

Esta "epístola" no tiene designación de remitente, de destinatario, ni tiene título dentro de su texto. De modo que nos remitimos al título que recibe en los manuscritos, evidentemente resultado de un esfuerzo unificador por quienes prepararon las epístolas de Pablo para su publicación (reproducción). En la mayoría de los manuscritos aparece la Epístola a los Hebreos después de II Tes y antes de I Tim. Aunque la epístola misma no dice quién la escribió, es evidente por su colocación dentro de la colección paulina en todos los manuscritos de esta colección y por su titulación, por los destinatarios (tampoco nombrados dentro del texto mismo de la epístola) y no por su autor como las "católicas" que se le consideraba de Pablo. Propiamente, este documento es una epístola solamente por su conclusión epistolar en 13:18-25. El cuerpo es más bien un tratado teológico-pastoral.

Y su estilo, vocabulario y teología revelan que no la escribió Pablo, opinión que ya expresó Orígenes en el siglo III. Lutero la colocó al final de su Biblia alemana junto con Santiago y Judas. Y en los últimos dos siglos la opinión general le niega autoría paulina. Así que la excluimos de nuestro relato, excepto para decir que aquí también dentro de una carta atribuida ya en el siglo II a Pablo hay una "intención canónica". No es una verdadera carta.

Las Cartas Pastorales

La carta a Tito y las dos a Timoteo se han llamado "Epístolas Pastorales" desde el siglo XVIII por ser instrucciones prácticas dirigidas a dos ayudantes de Pablo en su trabajo misionero. Ya Marción, quien en la primera parte del siglo II creó un sistema teológico, excluía estas tres cartas quizás porque las rechazaba, como dice Tertuliano en su obra "Contra Marción" escrita por el año 200 o quizás porque no las conocía. Marción creía en Pablo por ser un teólogo de la gracia y, sin duda hay que reconocer, la epístolas pastorales no contienen argumentos teológicos sino consejos prácticos. Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon a fines del siglo II conocieron y utilizaron estas epístolas personales como cartas de Pablo. Según Jerónimo (fines del siglo IV), Taciano (más o menos 170 d.C.) aceptó solamente Tito entre estas cartas. De modo que la evidencia entre los Padres tempranos es mixta y no puede considerarse a favor o en contra de la inclusión de estas cartas entre las paulinas. Cuando se compusieron las primeras ediciones de lo que nosotros llamamos el Nuevo Testamento a fines del siglo II o principios del siglo III estas cartas se juntaron con Filemón y concluían la colección de epístolas paulinas. De los papiros de la colección paulina, la más antigua es P^{46} de aproximadamente 200 d.C., que en su forma incompleta actual no contiene las pastorales pero pudo haberlas tenido en su for-

ma completa. El P^{32} de la misma fecha contiene la carta a Tito, y es el único papiro antiguo que atestigua una carta pastoral. De los grandes códices unciales, el Sinaítico del siglo IV contiene las Pastorales. El Códice Vaticano del mismo siglo contiene todo el Nuevo Testamento menos las Pastorales y el Apocalipsis, pero puede deberse a la destrucción de sus últimas páginas. El orden en la gran mayoría de los manuscritos es: Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas Católicas, Cartas Paulinas y Apocalipsis, de modo que la terminación de este códice con II Tesalonicenses puede deberse a la pérdida de sus últimas páginas. Con todo, no contiene las Pastorales. El Códice Claromontano (D) y el palimpsesto Efraimi (C) del siglo V contienen las Pastorales como parte de la colección paulina. Resumiendo, podemos decir que para el siglo IV con toda seguridad las Pastorales fueron consideradas parte de la colección de cartas paulinas, y el P^{32} sugiere que en algunos círculos ya para fines del siglo II las consideraban así.

Nos disculpará el lector esta excursión un poco técnica en la evidencia de los Padres y de los manuscritos, pero nos permite dar consistencia al consenso reciente que las Pastorales no fueron de Pablo pero fueron aceptadas más tarde en la colección de sus cartas. La evidencia interna es fuerte para inclinarnos en la misma dirección: El vocabulario total de las tres cartas es de 901 palabras distintas, de las cuales 306 no aparecen en las otras cartas paulinas y 335 en ningún otro escrito neotestamentario.[8] Encontramos un Pablo que ve la Iglesia como la Casa de Dios al modelo de las familias patricias donde el padre manda y la mujer, los hijos y los esclavos obedecen. Son cartas escritas en una situación de gran acomodo a las órdenes sociales romanas que inventan un Pablo también misionero plenamente dentro del orden social romano. Aquí se reza por los gobernantes (I Tim 2:1-4), y se exige que los obispos sean varones, y que hayan mantenido en sumisión a sus hijos, siendo maridos de una sola mujer, es decir, viudos en la mayoría de los casos (I Tim 3:1-7; Tito 1:5-9). Estas cartas son escritas para la posteridad para servir como manuales de conducta en las iglesias, en la tradición de la Didajé y los escritos clementinos. Por decirlo así, son canonizables, aunque por razones muy diferentes a Romanos, Colosenses y Efesios.

Los hechos de Pablo: Pablo milagroso y mártir

En el siglo segundo se compuso esta obra que celebra al misionero Pablo como obrador de milagros y predicador incansable en Palestina, Asia Menor, Grecia, Macedonia y Roma. La obra fue usada y aparentemente apreciada por Hipólito de Roma (Comentario a Daniel III.29) y Orígenes de Alejandría (De Principiis I.2-3), ambos de principios del tercer siglo. Fue rechazada por Tertuliano (De baptismo 17) por su presentación de Tecla, la compañera de Pablo en sus misiones como una mujer que bautizaba y fue autorizada por Pablo para enseñar. Para Eusebio era uno de los libros disputados pero no heréticos, como también el Pastor de Hermas y el Apocalipsis de Pedro (H.E. III.25). Se preservan varios manuscritos de esta obra y, aunque no es posible restaurar su texto original, se puede asegurar que contenía textos valiosos como el bautismo del león, el autobautismo de Tecla, y la carta de los co-

---

8 Estas estadísticas son tomadas de Robert M. Grant, Historical Introduction to the New Testament, New York: Harper and Row, 1963, pág 211.

rintios a Pablo y la respuesta de éste, conocida como III Corintios. El Pablo de los Hechos no es un teólogo sino un misionero denodado que predica la abstinencia del sexo, mensaje bien recibido por las mujeres y rechazado por los hombres. Termina su vida siendo decapitado en Roma. Vemos en sus primeras cartas a un pastor que atiende problemas de conducción de las congregaciones, a un teólogo que desea asegurar su enseñanza en las últimas, a consejero pastoral en las Pastorales y finalmente hacedor de milagros y mártir en los Hechos. La correspondencia con Corinto que se contiene aquí tiene alguna pertinencia para nuestro tema, aunque nunca se contempló como canónica en el sentido de las cartas hoy incluidas en el N.T. La carta de los corintios presenta el problema de dos predicadores que han llegado y predican que Dios no es Todopoderoso, que no hay resurrección de la carne y que el Señor no vino en la carne ni nació de María. Son los mismos problemas que confrontó Ireneo con los gnósticos a finales del siglo segundo, el rechazo de la creación como obra buena de Dios y por ende el rechazo del mundo y de la materia como no redimibles mediante la resurrección. Pablo responde en III Cor afirmando la creación, la venida del Espíritu Santo sobre María para conquistar en la carne lo que se perdió en la carne y, por supuesto, la resurrección carnal de Jesús. No asoman los problemas con los judaizantes que dominan II Cor en el canon.

La colección de las epístolas paulinas

Parte del proceso de canonización de cada sección del N.T. es la colección de los escritos. En el caso de las cartas paulinas esto aparece sorprendentemente temprano. Ya Ignacio de Antioquía en su carta a los Efesios (115 d.C. aproximadamente) menciona que "en toda epístola os recuerda en Cristo Jesús" (IgEfe 12:2). Aunque es un referencia imprecisa, complicada por el hecho de que Éfeso y los efesios se mencionan solamente en I Cor de las cartas indudables de Pablo (I Cor 15:32 y 16:8), es evidente que las cartas se conocen en una colección para esta época. Hay que recordar que Ignacio estaba de viaje fuera de casa cuando escribe su carta, y también que desea halagar a los destinatarios de su carta. Con todo, conoce algún tipo de colección de cartas paulinas. En cambio, Clemente de Roma quien escribe su carta a los Corintios unos veinte años más temprano menciona solamente el martirio de Pablo pero no sus cartas (I Cl 5:5-7). ¿No existía aún la colección? Si hubiera existido, sin duda se habría conocido en los grupos cristianos de Roma, ciudad donde convergían todas las cosas.

En la Segunda Carta de Pedro, que está en el canon del N.T., probablemente escrita a principios del siglo II, encontramos una referencia a "todas las epístolas" donde habla acerca de estas cosas (la escatología) aunque son sus escritos difíciles de entender y fáciles de malentender, las cuales pueden ser distorsionadas por los que no son instruidos "como las demás Escrituras para su propia perdición". Evidentemente el autor conocía una colección que consideraba de alguna manera autorizada. En su posición ante la parusía, II Pedro está muy cerca a II Tes, cree en ella como doctrina pero no pone su esperanza en ella y por ende piensa en ella como una realidad aún distante. Comparte con II Tes el temor de que expresiones de Pablo sean entendidas como promesas de una pronta parusía, que sería torcerlas "para su propia perdición". Es pues, probable, que su colección de cartas paulinas incluyera las dos cartas a los Tesalonicenses, como mínimo. Y si pensamos que su carta tiene

que ser posterior a la de Judas, que cita, estaríamos hablando de los años 120 a 140 d.C., cuando ya podemos pensar en una colección de las mismas diez cartas que conoció Marción en la misma época (I-II Tes, I-II Cor, Gal, Rom, Fil, Col, Efe, Flm).

Por el año 140 d.C., Marción del Ponto usó una colección de cartas de Pablo que no incluía las Pastorales ni Hebreos. Tertuliano afirmó que rechazó las cartas a Timoteo y Tito (Adversus Marcionem V.21), pero esto es probablemente una suposición. Es probable que en el tiempo de II Pedro y Marción aún no existieran las Pastorales. La ausencia de Hebreos se debe, sin duda, a que aunque existía no había sido atribuida aún a Pablo. Regresaremos a Marción en el siguiente inciso de nuestro ensayo. Es curioso que Justino a mediados del siglo II no mencione las cartas de Pablo. Hay que recordar que no tiene canon de escritos apostólicos y que sus escritos que se preservan son apologías escritas para las autoridades y su largo debate con el judío Trifón; ninguno de estos invita referencias a un pastor cristiano como Pablo. Ireneo a fines del siglo segundo ya conoce la colección de cartas paulinas, incluyendo las Pastorales. Aunque de éstas solamente cita II Tim es probable que circularon desde el principio como una pequeña colección y que, por tanto, las conoció a las tres. Tampoco en su caso parece que Hebreos formara parte de la colección.

Es importante notar algo que ya vimos, que la edición de las cartas paulinas se hizo con otros criterios que la de las cartas católicas. Estas últimas llevan títulos que denotan la autoría de cada carta, mientras las de Pablo, estando en una colección que contiene exclusivamente sus cartas, las intitula por sus destinatarios.[9] Esto indica que lo que hoy llamamos Nuevo Testamento, este conjunto de tres colecciones (evangelios, Hechos-cartas apostólicas, cartas paulinas), más el Apocalipsis de Juan, fue diseñada como un conjunto usando criterios editoriales. Los más tempranos papiros que abarcan más de una de las colecciones ya reflejan estos criterios. En la práctica, la colección paulina era ya un hecho a fines del siglo segundo cuando escribe Ireneo, quedando únicamente pendiente la inclusión de la Epístola a los Hebreos, que en los manuscritos se colocará después de II Tes y antes de I Tim. Para entender el desarrollo de la colección paulina es preciso recordar otro dato: En los manuscritos, casi todos ellos, esta colección viene después de las cartas católicas de los apóstoles, dejando así a Pablo como el último de los apóstoles como él mismo lo reconoció. Nuestras Biblias modernas han separado las cartas apostólicas del libro de Hechos de los Apóstoles, seguramente para destacar las cartas de Pablo. Por lo menos, ese ha sido el efecto. No sé decir cuándo se dio esta inversión que altera la manera en que se reciben las dos colecciones (Pablo y Católicas).

La pregunta que nos venimos haciendo a todo lo largo de este ensayo es el paso de cartas ocasionales dirigidas una por una a distintas comunidades en diversas ciudades a una colección de epístolas que llevan el poder y la autoridad de Dios como parte de las Sagradas Escrituras. Ahora queremos ver la última etapa de este proceso cuyos primeros pasos hemos ya observado en el examen de las epístolas una por una y en el vistazo que hicimos al proceso de recolección de las mismas en una colección donde el título de cada una es el nombre de la ciudad de los destinatarios. La última etapa es la incorporación de la colección en la "Biblia", las Sagradas Es-

---

[9] Para estas discusiones de los criterios editoriales que se reflejan en los antiguos manuscritos de N.T. ver David Trobisch, The First Edition of the New Testament, New York: Oxford University Press, 2000. Original alemán de 1996.

crituras con una autoridad igual o poco menor que los libros de Moisés, de David o de Salomón.

Se acostumbra dar en este proceso final un lugar privilegiado a Marción. Marción fue un empresario de naves que llegó a Roma desde el Ponto cerca del año 140 d.C. Era un teólogo laico con mucha creatividad y con riqueza y experiencia organizativa y administrativa. Su teología era una teología netamente paulina, con un énfasis marcadísimo en la gracia de Dios a tal punto que negaba el aspecto justiciero del mismo. Llevó el rechazo de la ley que aprendió de Pablo al extremo de rechazar a Moisés y con él toda la Biblia hasta ese momento usada por las iglesias cristianas. Se llevó muchos cristianos de las iglesias en Roma y finalmente todo el mundo conocido a iglesias marcionitas donde las Sagradas Escrituras tradicionales fueron remplazadas por un canon en dos partes, el Evangelio y el Apóstol. Marción fue un crítico literario y tanto su Evangelio como su Apóstol eran versiones de Lucas como de la colección paulina donde se habían eliminado como interpolaciones las referencias a la Biblia Hebrea y asuntos afines. Se puede recuperar parcialmente su Biblia del ataque que hizo Tertuliano en sus cinco libros Adversus Marcionem. Fue muy convincente, y por un momento pareció que las iglesias marcionitas desplazarían a los "apostólicas" por el inmenso crecimiento que tuvieron. Es que su teología era sencilla y atractiva, un Dios de amor y de gracia que quiere salvar a todo pecador. Además, sus Escrituras eran pequeñas y accesibles, sin las complicaciones de la Biblia Hebrea. Pero, para los efectos de nuestro ensayo, lo realmente novedoso era que las Sagradas Escrituras eran cristianas, desplazando por completo las antiguas Escrituras de los judíos. Es evidente por la manipulación que hizo Marción tanto de Lucas como de las cartas paulinas para eliminar los rasgos de las Escrituras judías que tenía conciencia de estar inventando "sus" Escrituras para su iglesia.

Un contemporáneo de Marción fue Justino, quien llegó a Roma desde Samaria como un filósofo buscando formar una escuela en la gran urbe. Allí se hizo cristiano y entre sus obras está un tratado "Contra Marción", hoy desaparecido pero mencionado por Eusebio (H.E. IV. 11). Justino, conocido luego como el Mártir por la muerte que sufrió, y contrario a su contemporáneo del Ponto, no aceptó más Escritura que la Biblia de los judíos, que él conoció en griego en la traducción de los Setenta. En sus "Apologías" Justino cita algunas veces los evangelios de Mateo y de Lucas como fuente de las enseñanzas de Jesús y de información sobre la vida del Maestro – no como Sagrada Escritura. Habla de ellos como las memorias de los apóstoles que se llaman Evangelios (I Apol 66). Además, en un dato sumamente valioso nos informa que en las reuniones dominicales de los creyentes se suelen leer "las memorias de los apóstoles o los profetas" (I Apol 67). Luego una persona comenta las lecturas. Aquí nos da una ventana al proceso mediante el cual la liturgia va contribuyendo a la sacralización de los textos narrativos de los evangelios. Sin embargo, nunca en los escritos de Justino Mártir que han llegado hasta nosotros hay una cita o una referencia a las cartas de Pablo. A primera vista se podría pensar que no las conociera, pero esto no puede ser. Si escribió un tratado contra Marción evidentemente conocía la Biblia de Marción donde estas cartas jugaban un papel determinante. La solución de la ausencia de referencias a las cartas del apóstol a los gentiles está sin duda en el género de las obras de Justino que llegaron a nosotros: Una es un tratado contra el judaísmo, "el Diálogo con Trifón", donde evidentemente tiene que argumentar a base de las Sagradas Escrituras reconocidas por los judíos, la

Biblia Hebrea. Las otras son apologías escritas al emperador en las cuales cartas de índole pastoral y teológica poco habrían aportado al argumento. Justino Mártir, entonces, nos revela una iglesia que está a punto de reconocer los escritos apostólicos como Sagrada Escritura y los usa en sus reuniones al lado de los profetas de la Biblia Hebrea. Pero una iglesia que como conjunto no ha ido tan lejos como Marción al abrazarlas como palabra inspirada.

Con Ireneo, obispo de Lyon del 177 en adelante, llegamos a la conclusión de nuestra investigación. Ireneo tiene ya Sagradas Escrituras que incluyen tanto la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento) como los escritos de los apóstoles (Nuevo Testamento). El caminar que venimos recorriendo llega a su culminación. Sin duda, para el obispo la base del Nuevo Testamento es la colección de cuatro evangelios, y el obispo puede dar razones para que tengan que ser cuatro ni más ni menos (A.H. III.11). Sin embargo, después de presentar cada uno de los cuatro evangelios, cuando Ireneo quiere hablar de los apóstôles nos sorprendemos que conoce y utiliza ampliamente el libro de los Hechos de los Apóstoles, hasta esas fechas prácticamente desconocido por los escritores cristianos. A ellos dedica el largo capítulo "Adversus Haereses III.12". Luego entra a hablar de Pablo, refutando desde un principio la opinión de que solamente Pablo entre los apóstoles tenía conocimiento de la verdad, la idea de Marción (A.H. III.13). Si preguntamos por las cartas paulinas en las Escrituras de Ireneo, responderemos que, aunque no menciona una colección, cita todas ellas menos I Tes, incluyendo las tres cartas pastorales y Hebreos. La ausencia de I Tes en las citas es probablemente accidental y sin importancia.

Y, ¿cuál es la opinión de Ireneo sobre los escritos apostólicos? ¿Cómo entran en su defensa de la Iglesia contra los herejes? He aquí una expresión básica: "Porque no hemos conocido la "economía" de nuestra salvación, sino por medio de aquéllos por los que ha llegado a nosotros el Evangelio: El cual fue predicado primero, y nos ha sido transmitido después por voluntad de Dios en las Escrituras" (A.H. III Prólogo).[10] En esta afirmación escueta debemos destacar la importancia de la cadena conocida de transmisores de la tradición desde los apóstoles hasta la generación de Ireneo. Es esa transmisión por una cadena de personas conocidas lo que garantiza la fidelidad del evangelio, de las escrituras, de las prácticas eclesiales. Justamente, esto es lo que no tienen los herejes. Dice, por ejemplo en A.H. III.2.1, "En efecto, cuando se ven convencidos por las Escrituras, se ponen a acusar a las Escrituras mismas: como si no fueran correctas ni propias para hacer autoridad, y porque su lenguaje, según ellos, es equívoco, ya porque por ellas solas no es posible que puedan hallar la verdad los que desconocen la Tradición... Es normal que, según ellos, la verdad esté ora en Valentín, ora en Marción, ora en Cerinto, luego en Basílides, o también en cualquier otro que lleva siempre la contraria y jamás pudo pronunciar una palabra saludable. Porque cada uno de ellos está tan profundamente pervertido, que corrompe la "regla de verdad" y no se ruboriza de predicarse a sí mismo" (A.H. III.2.1). Hemos visto que, aunque Marción fue el primero en reconocerle méritos como Sagrada Escrituras a algunas libros apostólicos, tuvo la suficiente confianza en su capacidad como para corregir estos libros antes de circularlos entre sus iglesias. No respetó, diría Ireneo, la "regla de verdad" (o regla de fe) que fue transmitida por los apóstoles a través de sus sucesores.

---

[10] Las citas de Ireneo son tomadas de la traducción de Jesús Garitaonandia Churruca en Contra las herejías, Sevilla: Apostolado Mariano, s.f.

Entonces, para Ireneo las Escrituras sin la autoridad de los apóstoles no valen nada. Es esta autoridad y la regla que legaron a sus sucesores la que permite confiar en las Escrituras, evidentemente las del Nuevo Testamento. Jesús dio este encargo a los apóstoles y ellos, a su vez, lo legaron sus sucesores en las varias iglesias que fundaron, cuyos nombres son conocidos. Ireneo mismo se siente confiado porque recibió la tradición de Policarpo, a quien los mismos apóstoles encargaron la iglesia de Esmirna en Asia (A.H. III.3.4). Entonces la Escritura por sí sola no puede validar una doctrina. La Escritura misma necesita ser validada por la apóstoles y la sucesión apostólica. Una vez puesto en su lugar este cerco alrededor de las Escrituras de los apóstoles, Ireneo puede sin temor añadir a las Escrituras del Antiguo Testamento las del Nuevo Testamento. Puede asumir la genial idea de Marción sin abrirse a los peligros de arbitrariedad que permiten a cada hereje proclamar sus propias doctrinas como avaladas por los escritos apostólicos.

Después de Ireneo la canonización del Nuevo Testamento es cuestión de detalles, si Hebreos es parte de la colección paulina, si el Apocalipsis de Juan, el Pastor de Hermas, o algún otro escrito son parte del legado de los apóstoles o no. La aceptación de las Sagradas Escrituras Apostólicas es un hecho que nunca más fue cuestionado, sin poner en duda las Escrituras Hebreas recibidas de los padres.

Jorge Pixley
Profesor Emérito, Seminario Teológico Bautista de Nicaragua
790 Plymouth Road
Claremont, California 91711, U.S.A.
e-mail: jjpixley@earthlink.net

PEDRO LIMA VASCONCELLOS

EL CAMINO ES ESTRECHO: IDAS Y VENIDAS EN LA INCORPORACIÓN (DE PARTE) DE LA TRADICIÓN JUANINA AL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Resumen
¿Por qué el evangelio de Juan fue aceptado en el canon del Nuevo Testamento acompañado de tres cartas? Agregados, relecturas, condenaciones y hostilidades, forman parte de la fascinante historia que llevó a un evangelio, considerado sospechoso ante muchos ojos en el siglo II, a ser aceptado efusivamente a partir del siglo siguiente, en el contexto de una institución en vías de establecer una organización bastante articulada. Esa aceptación, sin embargo, trajo exclusiones. Sobre este proceso trata el presente artículo.

Abstract
Why was the gospel according to John accepted in the New Testament canon along with the three letters? Additions, rereadings, condemnations and hostilities are part of the fascinating history which led a gospel taken by many in the Second Century as suspicious to be enthusiastically accepted beginning the following century in the context of an institution on the way to establishing a well constructed organization. This acceptance, nevertheless, brought also exclusions. It is this process that is dealt with in this article.

El objeto de este artículo es el evangelio de Juan y las tres cartas que la tradición atribuye a este mismo personaje, uno de los Doce, el hijo de Zebedeo. Ciertamente, estos textos forman un conjunto, no porque tengan el mismo autor, sino porque existe una relación de dependencia entre ellos. El estilo del evangelio y de la primera carta son semejantes, y ésta aborda el problema fundamental de la segunda. También la tercera carta se localiza dentro del contexto sugerido por las demás y por el evangelio.

Entre tanto, el cuadro es mayor, y comprende testimonios no recogidos en el canon del Nuevo Testamento. A fin de cuentas, la lectura del cuarto evangelio, en los primeros tiempos, fue hecha prioritariamente en el seno de grupos, que fueron rechazados, en la medida en que se fue desarrollando el armado de la estructura eclesiástica, bajo la dirección de lo obispos. Mapear todo lo posible esta oscura historia es fundamental para que se pueda comprender cómo un evangelio, sospechoso en

sus inicios, pudo llegar a ser acogido en el canon del Nuevo Testamento, junto con las tres cartas. A tales cuestiones se dedica este estudio. Así las cosas, no focalizaremos aquí en la fascinante historia de la redacción del evangelio joanino, ni en la trayectoria de la comunidad que lo hizo nacer, sino en aquellos aspectos que sean relevantes para el tratamiento de nuestra cuestión, o sea, el proceso que llevó a la aceptación definitiva de los cuatro escritos como canónicos, en la primera mitad del siglo III.[1] Nos interesa más las repercusiones de los textos, en la historia subsecuente, que sus intenciones primarias. Creemos también que la percepción de esta accidentada historia, será útil en el trabajo de interpretación de los textos en cuestión.

Pero debemos reconocer desde el inicio un límite. No trabajaremos (como sería necesario) la aceptación o exclusión de textos de la tradición joanina, bajo el prisma del proceso de elitización que se habría o no desarrollado, en el interior de algunos grupos que se nutrieron del evangelio de Juan. O por lo menos ésta no será la tónica principal. Sería necesario un cruce entre los intereses de la institucionalización eclesiástica y los procesos de elitización en el interior del cristianismo. Aquí entre nosotros, en América Latina, Pablo Richard como que "canonizó el canon" en lo referido a la "tradición del discípulo amado", teniendo en vista la segunda cuestión; nosotros aquí enfatizaremos principalmente la primera. La articulación entre las dos es algo que, nos parece, todavía está por ser hecho. Volveremos a esta cuestión sobre el final del artículo.

1. Un cisma violento

El punto por el cual entraremos en contacto con la historia de la tradición joanina es 1Jn 2:18-19. En él, el autor produce un mensaje alarmante: el tiempo escatológico es el presente. Pero en sentido completamente diferente de las osadas afirmaciones escatológicas del cuarto evangelio. En efecto, así se lee:

> Hijitos, ya es el último tiempo; y según vosotros oísteis que el anticristo viene, así ahora surgieron muchos anticristos; por esto conocemos que es el último tiempo. Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubiesen sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; pero salieron para que se manifestase que no todos son de nosotros [y así sucedió].

¡No es poca cosa!

Pero tamaño alarde tiene su razón de ser: la comunidad está en el centro de la catástrofe escatológica. Se constata una división, y los adversarios son (o eran) miembros de la misma comunidad a la cual pertenece el autor de la carta. Y éste no teme caracterizar a sus rivales como anticristos, aludiendo a aquella figura, que en otros lugares se aguardaba, como preanuncio de los tiempos del fin. La virulencia del ataque, ciertamente indica el grado de la discordia establecida; constatarla será decisivo para los propósitos de este estudio.

Lamentablemente no tenemos con certeza ningún documento o testimonio proveniente del grupo señalado por la carta que estamos considerando. Con todo, es

---

[1] Trabajamos aquí con la hipótesis, no totalmente consensuada, sino apenas mayoritaria, de que las cartas de Juan son posteriores al evangelio, debiendo ser leídas, por lo tanto, en el contexto de la recepción de éste y de las resistencias que éste suscitó.

posible recuperar algunas de las líneas principales del conflicto. Pues el autor de 1Jn hace innumerables insinuaciones en cuanto a lo que pensaban sus adversarios y cómo habrían actuado: "la argumentación [de la carta] es de tales características que dice a los que se han quedado [o sea, a los adeptos de las posiciones de la carta] lo que quiere que lean los que se han marchado [o sea, los adversarios señalados por la carta]".[2] Con el debido descuento del veneno de la retórica, se pueden percibir algunas facetas del grupo atacado y de la problemática general. Veamos.

Por lo que parece, el grupo al que refiere la carta está siendo bastante exitoso, en su relación con la realidad que lo rodea, y eso resiente al autor (1Jn 4: 5s). ¿Serían los adversarios poseedores de bienes materiales, y no los estarían colocando a disposición de la comunidad (1 Jn 3:17; cf. 2:16), ahora que se consumó el cisma? ¿O esa es una más de las manifestaciones del resentimiento del autor? Muy bien podríamos tener las dos cosas: "La estratificación social de la sociedad antigua, dejó también sus huellas en la comunidad joánica. Había personas acomodadas y había necesitados. Las influyentes y adineradas han de buscarse ante todo entre los adversarios del autor de la carta. Antes del cisma ellos eranmuy importantes para la comunidad, en el aspecto material. Ellos habían habilitado, por ejemplo, los lugares de reunión, se habían preocupado con la asistencia, habían recibido a los misioneros joánicos itinerantes (cf. Jn 13:20; 3 Jn 5-8) y habían ayudado en otros muchos aspectos. Esto terminó de golpe al producirse la ruptura".[3]

Pero del punto de vista de la comprensión religiosa, que los adversarios de la carta tenían de sí mismos, ¿qué sería posible recuperar? El texto de 1Jn ofrece varios elementos al respecto: "El autor de la carta resume en muchos lugares, posiciones de sus adversarios con frases hechas... [ellos] estaban marcados por una fuerte e intensa experiencia del Espíritu, que, sin embargo, no se manifestaba en fenómenos extáticos, sino en una consecuente y profunda interiorización de la vida de fe. Se preciaban del conocimiento de Dios, de la comunión con Dios y de la visión de Dios. Su escatología tenía casi, de manera exclusiva, carácter presente. Reivindicaban para el cristiano la ausencia de pecado, y ello desde el bautismo. En general tenía gran importancia en su pensamiento el bautismo como momento de la recepción del Espíritu y del cambio de vida. Esta línea se puede seguir hasta la cristología. El hecho cristológico fundamental era para los adversarios, el bautismo de Jesús, en el que, según Jn 1:32, el Espíritu desciende sobre él y permanece en él, de modo que ahora se puede llamar 'Hijo de Dios' (Jn 1:32). En esta misma medida, pasaron cada vez más a segundo plano la encarnación y la muerte en cruz en su importancia cristológica y soteriológica".[4]

Y ahora lo más importante: la comprensión que los adversarios tienen de sí mismos y de su experiencia religiosa, pretende basarse en una interpretación del evangelio de Juan, en una fase anterior a la redacción que conocemos hoy,[5] interpre-

---

[2] Josep-Oriol Tuñí y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. EditoralVerbo Divino Estella (Navarra), 1995, p. 179.

[3] Hans-Josef Klauck. "El trato con los secesionistas en la Primera Carta de Juan" En: *Concilium*. Madrid, 1988, n. 220, pp. 405-426; aquí p. 407.

[4] Hans-Josef Klauck. ""El trato con los secesionistas..., p. 408.

[5] Es difícil afirmar con seguridad en qué forma el evangelio se encontraba en el contexto de estos conflictos en que se situa 1Jn. Ciertamente no existía todavía el capítulo 21, cuya redacción se entiende mejor dentro del conflicto de interpretaciones en torno del evangelio juanino. Senén Vidal cree que el

tación distinta de la dada por el autor de las cartas. Ambos lados pertenecen a la misma tradición y conocían "el mensaje que se encuentra encerrado en el evangelio [...], lo interpretaban de distinta manera". Las diferencias se situaban en el campo de la cristología, de la ética, de la escatología y de la pneumatología.[6]

Ahí llegamos al punto que nos interesa; el de la disputa hermenéutica que se entabló en torno de una forma, anterior a la que tenemos en nuestras Biblias, del evangelio de Juan. Esta disputa será decisiva para los rumbos que tomaría la tradición joanina en sus distintas vertientes. Ella determinará, asimismo, revisiones y adiciones al evangelio, que posibilitarán su aceptación en el canon junto con las cartas, pero no con las tradiciones de los grupos marcados por éstas. O sea, el texto del evangelio que conocemos ya es fruto de este conflicto hermenéutico, cuyas líneas principales es necesario establecer.

2. Conflictos de interpretación

Las consideraciones anteriores llevan implícitas al menos dos convicciones: la de que el evangelio de Juan es fruto de un largo proceso de redacción, y que ésta se desarrolló en medio de (y mucho en función de) agudos conflictos en torno de su interpretación. Hay un punto de partida para todo eso: la llamada "tradición del discípulo amado" que se desarrolló por caminos muy propios y originales, en una fase de la historia muy peculiar de esta comunidad, y eso al mismo tiempo fue motivo de distanciamiento frente a otros grupos seguidores de Jesús y causa de su posterior desmantelamiento. Lancemos aquí algunos puntos posibles de controversias y, por qué no, de indignación.

Si tomáramos, genéricamente, la tesis bultmanniana de que el evangelio de Juan tiene como fuentes un relato de las señales, una narración de la pasión y una colección de palabras de Jesús[7], veremos que es, principalmente en esta última, que debemos buscar los trazos que diferenciarán tremendamente este evangelio de los otros canónicos. Ahí encontraremos, por ejemplo, resonantes afirmaciones sobre el carácter presente de la escatología (Jn 3:18; 5:24-25; 11:25), disonantes en relación a afirmaciones de cuño apocalíptico o futuro de alguna forma. Y justamente en ese ámbito, se encontrarán la intrigante cercanía entre la tradición joanina y los escritos recientemente encontrados en Nag Hammadi, de cuño marcadamente sapiencial y gnóstico.[8]

---

agregado constituído por los capítulos 15-17 ha sido elaborado ya en el contexto de la redacción de las cartas (*Los escritos de la comunidad del discípulo 'amigo' de Jesús*. Sígueme, Salamanca, 1997, p.31-34). Hablaremos en el transcurso de este ensayo de algunos retoques que el evangelio habría recibido en función de la problemática que estamos considerando, y que lo aproximarán a la forma con que hoy los conocemos.

6 Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado*. Sígueme, Salamnca,, 1983, p. 99-136. La cita es de la p. 94.

7 Rudolf Bultmann. *The gospel of John: a commentary*. Basil Blackwell, Oxford, 1971, p. 6-7.

8 Helmut Köster (en *Ancient Christian Gospels*. SCM Press and Trinity Press International, London and Philadelphia, 1990, p. 173-196) establece una provocativa relación entre escritos descubiertos en Nag Hammadi, como el *Diálogo del Salvador* y el *Apócrifo de Santiago*, y *logia* de Jesús encontradas en Juan. No vamos aquí a discutir la relación más amplia entre gnosis y cristianismo. En lo referente a lo que nos interesa, asumimos aquí las posiciones de D. A. Black, resumidas por Antonio Piñero de la siguiente manera: "el 'gnosticismo' de Juan proviene no de una 'gnosis' ya formada en su época [co-

Por otro lado, ya fue observado, el retrato del Jesús hombre, pintado en el evangelio de Juan, podría dar margen a cuestionamentos sobre la relevancia de esta humanidad.[9] O, tal vez mejor, el evangelio puede ser leído de forma tal que cuestiona sentidos, significados y derivaciones atribuidas a esta humanidad, algo que consideraremos más adelante.

Aún más. El evangelio soberanamente coloca los Doce, sin mencionar los nombres de todos, en una posición secundaria dentro de su trama. Y alza al lugar central un misterioso "discípulo que Jesús amaba", que la tradición, más tarde, procurará de todas las formas posibles ubicarlo dentro del círculo de los Doce, identificándolo específicamente con Juan, hijo de Zebedeo. Ese anonimato y el distanciamiento frente a la referencia central de los Doce siempre incomodaron, visto que indican un camino diferente, autónomo, para la "comunidad del discípulo amado", al mismo tiempo que señalan por lo menos un distanciamiento en relación a los grupos que tenían en los apóstoles su referencia y autoridad. En verdad el evangelio parece bastante reservado frente a pretensiones de mando y autoridad: vea las alegorías sobre la comunidad de Jn 10 y 15: ellas nos apuntan una concepción bastante radical de "igualitarismo comunitario", en que no hay distinciones entre los miembros, visto que están todos ligados, como ramas, al tronco, y tienen conciencia de que, como pastor, el resucitado los conoce a todos, ¡como el pastor conoce sus ovejas!

Hay más. Si a los Doce les es dado un lugar concientemente secundario, no acontece lo mismo con algunas mujeres. La samaritana, Marta y María, Magdalena y también la madre de Jesús son merecedoras de algunos pasajes que realzan su comprensión de Jesús, su proximidad en relación a él[10] y su acción misionera. Lugares expresiva y atrevidamente destacados.[11] En la comunidad el "apóstol" no apare-

---

mo querían Bultmann y Käsemann], sino de un cúmulo de influencias del mundo religioso palestino y del Oriente en el siglo I: antes que nada, ideas veterotestamentarias, especialmente del ámbito sapiencial...; el ambiente religioso de Qumran, sobretodo en lo que concierne al dualismo luz / tinieblas. etc.; la religiosidad helenística en general en su afán por establecer cierto parentesco entre la divinidad y el ser humano... El gnosticismo cristiano posterior fue influenciado precisamente por las ideas del evangelio de Juan, utilizado con mucha frecuencia, y no al contrario" ("Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques en este libro" En: Antonio Piñero (org.) *Orígenes del cristianismo*. 2 ed., El Almendro, Córdoba, 1995, p. 433). La importancia de los escritos de Nag Hammadi, encontrados en 1945, aún es poco reconocida. Pero, más allá de todas las repercusiones que viene teniendo, en la investigación sobre el Jesús histórico y los orígenes del cristianismo, tiene una importancia particular para la evaluación de la relevancia y de las tendencias de la tradición juanina. Junto con los de Qumrán, los escritos de Nag Hammadi se han revelado prometedores para el establecimento del medio socio-cultural en que se desarrolló el proceso que generó el evangelio juanino y los que éste suscitó. Para una presentación general de los descubrimientos y de las líneas de su interpretación puede leerse Elaine Pagels. *Los evangelios gnósticos*. Grijalbo, Barcelona, 1982, p. 11-39.

[9] Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado*. p. 105.

[10] Apenas un ejemplo. Juan Mateos y Juan Barreto afirman que el pasaje de Jn 20: 11-18 es una relectura de textos del Cantar de los Cantares; Jesús y María Magdalena forman "la nueva pareja" (p. 852). En consonancia con varios escritos gnósticos, el evangelio afirma la profunda proximidad entre ambos que, en el texto de Jn 20: 11-18, va del llanto por la pérdida del amado, pasando por la sutil apelación erótica a la misión de anunciar la resurrección a los discípulos, entre los cuales se encuentran los doce (*El Evangelio de Juan*, p. 853-859).

[11] Lúcia Weiler. "Jesus y la samaritana" En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* 1993. n.15, p. 123-130; Elisa Estevez. "La mujer en la tradición del discípulo amado". En: *RIBLA*, 1994. n.17, p. 87-98; Mercedes Lopes. *A confissão de Marta*. Paulinas, São Paulo, 1996.

ce, sino para ser advertido (Jn 13:16)[12]: todos y todas son discípulos, ramas unidas a la viña y ovejas que oyen la voz de un único pastor (Jn 10); la comunidad se define por una postura de discipulado, en el seguimiento de lo que hace el Maestro (Jn 13:15).

Hay así suficientes indicios que permiten concluir que, en el evangelio de Juan, se desarrolla una postura cuando menos alternativa, frente a tendencias encontradas en otras longitudes del cristianismo de su tiempo. El silencio sobre la institución de la Eucaristía y la manera de presentar a los Doce (tan diferente de los Sinópticos), la presentación destacada de mujeres como testigos de Jesús, todo eso (y más) parece indicar una reserva acentuada, o al menos una divergencia de rumbos, frente a concepciones corrientes sobre los sacramentos, sobre el ministerio apostólico, o sea, al respecto de tendencias de organización más acentuadas de la Iglesia, que aparecen propuestas de variadas formas en muchos textos de su tiempo, como la obra lucana, el evangelio de Mateo, las cartas pastorales, 1 Clemente y las cartas de Ignacio. Esos puntos y otros habrán sido objeto de controversias, en el campo de la interpretación del evangelio y de la política entre las comunidades seguidoras de Jesús. Difícilmente, de esta forma, el cuarto evangelio podría ser acogido en un contexto en que se vivían rápidos procesos de jerarquización y "patriarcalización". Pero la historia no sigue reglas predeterminadas: lo que podría ser tomado como imposible algunas décadas después se vio realizado. ¿De qué manera? Las cartas tendrán un papel decisivo, junto con otros detalles de no menor importancia.

3. Nuevas interpretaciones

Las cartas de Juan, particularmente la primera, se lanzan contra interpretaciones del cuarto evangelio consideradas inaceptables, que fundamentan la práctica y la experiencia de los grupos por ellas combatidos. De esta forma, y por tal vez haber inspirado, de algún modo, algunas "ligeras correcciones" en el propio evangelio, acabaron tornándose el camino decisivo para la recepción posterior de éste en el canon.

Podemos ejemplificar en qué dirección las cartas definieron un rumbo para la comprensión del evangelio joanino. Como vimos, éste afirmaba, incómodamente para algunos sectores del cristianismo, del pasaje del primero hacia el segundo siglo, una autonomía de la comunidad frente a maestros y líderes, aún de los apóstoles (y el autor de 1Jn está forzado a reconocerlo: vea 1 Jn 2:27). Para movimientos como el que representa la carta de Clemente Romano y otros (inclusive de los Hechos de los Apóstoles; vea 1: 21-22), que pretendían fundamentar la tradición de Jesús únicamente en el legado apostólico, de quienes habían vivido y convivido con Jesús, las afirmaciones joaninas eran al menos difíciles de digerir. Los primeros versículos de 1Jn, por el contrario, eran música suave a sus oídos:

> Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida – porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos

12 Sintomáticamente, las versiones modernas de la Bíblia tienden a no traducir, en este texto, el término griego "*apóstolos*" por el convencional "apóstol", sino lo toman apenas como una forma participial ("enviado"). ¿Será mera coincidencia que justamente este texto, que parece poner límites o sutilmente criticar prerrogativas de apóstoles, no sea adecuadamente traducido?

la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó –; lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros (1Jn 1: 1-3).

Que nadie se engañe por la proximidad lingüística y de vocabulario con el prólogo del Evangelio; el énfasis es completamente otro. Hay quien busca ese cambio en la acentuación de la trayectoria histórica de Jesús.[13] Pero ésta parece definida principalmente, con la función de afirmar una instancia, a la cual lectores y lectoras deben estar ligados, simplemente presentada como "nosotros". En ella, en que obviamente el autor de la carta se incluye, reside la autoridad para estigmatizar a los adversarios y caracterizarlos como anticristos (además, el lenguaje también de 2Jn). De ahí la necesidad de enfatizarse la venida de Jesús "en la carne", posible de ser vista y palpada, y así tornarse portadora de autoridad, por encima de posibles consideraciones que valorizasen más la experiencia mística.[14] La vertiente que habla por detrás de las cartas, frente al impasse que percibía en el interior de la comunidad joanina, acabó por rendirse a la tendencia, ya presente en otras tradiciones cristianas, de apelar al testimonio y a la autoridad de los primeros testigos como garantías de legitimidad de su ser y de su obrar comunitarios.

Así, cuando vemos las cartas acusando a sus opositores de menospreciar a Jesús "venido en la carne" ¿estamos ahí delante de una cuestión simplemente cristológica, relativa a la naturaleza de Jesús? ¿Estaría el grupo señalado, y más tarde los llamados gnósticos, compuesto meramente de platónicos pesimistas con la realidad corporal y que por eso buscaban librar al Hijo de Dios de tal triste condición? Nos parece que, mucho más importante que eso, *mutatis mutandis*, vale aplicar aquí la siguiente consideración sobre la insistencia de los sectores "ortodoxos" del cristianismo primitivo, respecto de la resurrección de Jesús tomada literalmente: esta doctrina "cumple también una función *política* esencial: legitimiza la autoridad de ciertos hombres que pretenden ejercer la dirección exclusiva de las iglesias, como sucesores del apóstol Pedro"[15], impidiendo con eso (o intentando hacerlo) que se estableciese otro acceso a Jesús que no fuese aquel garantizado por los testigos de su resurrección (ya citamos el decisivo texto de Hechos 1: 21-22).[16]

Siendo así, tendríamos que leer en las cartas de Juan más que una controversia respecto de posiciones cristológicas docetas, pre-docetas o anti-docetas.[17] La afirmación categórica de Jesús "venido en la carne" no puede ser separada de la garantía que aparece en el inicio de la primera carta: porque Jesús vino en la carne *nosotros* pudimos verlo, palparlo, y es por eso mismo que ustedes, deben establecer co-

---

13 Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado*. p. 111-112.

14 Si el contenido exacto de lo que fue visto y palpado puede ser controvertido (el texto trae el objeto en una forma neutra): Jesús, el anuncio inicial respecto a él, o el establecimento de la comunidad, o una combinación de todos ellos, no caben dudas frente al hecho de que el grupo en que el autor se sitúa se considera digno de autoridad e obediencia por haber sido sido testigo de estos hechos arcanos, y con eso guardianes de una tradición auténtica.

15 Elaine Pagels. *Los evangelios gnósticos*., p. 44.

16 Para la relación entre proclamar la resurrección y definir la autoridad en el interior de la iglesia primitiva, puede leerse John D. Crossan. *El Jesús histórico: la vida de un campesino judío del Mediterráneo*; traducido del inglés por María Teresa Lavalle, Buenos Aires: Planeta, 1996, p. 433-454.

17 Por docetismo se entiende un abordaje de la figura de Jesús en que la realidad humana de Jesús es tomada por apenas aparente, por lo tanto irrelevante.

munión *con nosotros*. Las afirmaciones cristológicas repercuten directamente en el establecimiento de una instancia de poder y de enseñanza en una comunidad que reconocía en el Paráclito su único maestro, (y que el autor no puede negar, conforme lo ya citado 1Jn 2: 27). Es fundamental que no se pierda la dimensión dialéctica del conjunto: no se puede considerar algunas cuestiones cruciales, que dividieron el conjunto de las comunidades cristianas, como embates únicamente teológicos, sin tener en cuenta los conflictos políticos en el interior de ellas, de los que documentos de la época dan abundante testimonio. En eso pecan, en nuestro modo de ver, prácticamente todos los abordajes (aún el de Brown, a nuestro entender el más completo y matizado) al respecto del "cisma" supuesto por las cartas joaninas, que lo explican por el simple recurso a matices interpretativos del cuarto evangelio, como si a ellas no estuviesen vinculadas otras cuestiones, ligadas a lo cotidiano y al poder en la comunidad.

Un detalle, tal vez casual, quizá no: la última palabra de Jesús en el evangelio, descontado el capítulo 21, del cual ya hablaremos, es la reprimenda a Tomás y la consecuente bienaventuranza: "Porque viste, creíste. Felices los que no vieron y creyeron" (Jn 20: 29). El comienzo de la primera carta insiste en la relevancia decisiva de aquello, que en el fin del evangelio es descartado: el "ver". ¿Coincidencia o síntoma del cambio de perspectiva?

El hecho de que las cartas, especialmente la primera, reconozcan una referencia centralizadora que está ausente en el evangelio, más allá de Jesús y del Paráclito, define decisivamente los caminos, por los cuales el cuarto evangelio será asumido en el interior de la institución eclesiástica. Es, en ese contexto, que se sitúa la redacción del capítulo 21, reconocidamente un apéndice posterior interesado en la aproximación y en la legitimación de la tradición joanina, que tiene su referencia en el discípulo amado, frente a la tradición de los Doce, representada por Pedro, en torno de la cual se dan los primeros pasos rumbo a la institucionalización eclesiástica.[18] Éste recibe, en el capítulo que estamos considerando, un lugar de relevancia que, ni por lejos ocupó, en las páginas anteriores del evangelio (sirva de ejemplo Jn 20:1-10, que muestra bien su lugar secundario), como conductor de las ovejas de Jesús y con una posición destacada junto al discípulo amado, la referencia fundamental de la comunidad, en que el cuarto evangelio hace historia (vea la diferencia, en lo referente a la imagen del pastoreo, en relación a Jn 10). Ese apéndice, si no surgió en el contexto en que aparecieron las cartas, habrá sido elaborado a partir de los flancos abiertos por ellas.

Pero volvamos a las cartas, particularmente a la primera. Ahí encontraremos otras modificaciones de énfasis, además de aquella que legitima una instancia portadora de autoridad y referencia de la comunidad. Consideremos la cuestión de la escatología. Si el cuarto evangelio insistía en su dimensión presente, teniendo en vista ciertamente fortalecer su comunidad frente a las persecuciones de la sinagoga[19], y de esta forma venía siendo leído por los grupos señalados por la carta, ésta fijará su atención en la dimensión futura, para afectarlos en sus pretensiones y afirmaciones de superioridad o autonomía. El texto de 1Jn 3: 2, sin negar el acento proveniente del evangelio ("desde ahora somos hijos de Dios"), destaca la perspectiva fu-

---

18 Obviamente el carácter de apéndice no se deduce primeramente de la temática del capítulo 21, sino de su lugar en el relato, después de la conclusión de Jn 20: 30-31.

19 Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado.*, p. 41-43.

tura ("mas lo que seremos aún no se manifestó"). Esta nueva dirección ciertamente aproxima la tradición joanina a otras concepciones escatológicas del cristianismo primitivo, expresadas, por ejemplo, en la obra lucana. Y determina algunas reelaboraciones, en textos del evangelio que permitían a la corriente antagónica, fundamentar sus concepciones y prácticas. Apéndices como Jn 5: 28-29; 6: 39. 40c. 44c, realzarán el nuevo tono del evangelio, principalmente de los discursos de Jesús. Y no olvidamos que esa nueva perspectiva escatológica, permite considerar a los adversarios atacados en la carta, como anticristos, aquellos falsos maestros que, según varios textos, aparecerán en los últimos tiempos (Mc 13: 22; 1Tm 4: 1-11; 2Tm 3: 1-9; Jd 17; 2Pd 3,3-4).

Podríamos agregar aún más. El texto de Jn 6: 51c-58, que opera un cambio radical de significado para el término "pan" en relación a los versículos anteriores, da al cuarto evangelio un elemento que le faltaba hasta entonces, colocándolo en contacto con otras tradiciones cristianas: la comida eucarística, cuya institución no es contada en Jn 13. Nótese que ella no tiene la dimensión de recordación (memorial) y de esperanza apocalíptica como en Pablo (1Co 11: 23-26) y Marcos (14: 22-25), sino el sentido "sacramentalizante" próximo a escritos un poco posteriores, como las cartas de Ignacio.[20] Si el difícil pasaje de 1Jn 5: 5ss se refiere de alguna forma a rituales como el bautismo y la eucaristía, y no únicamente al bautismo y a la muerte de Jesús, deberá ser entendido en este contexto de "sacramentalización" de la tradición joanina.

Se menciona todavía la comprensión de la muerte de Jesús como expiación (1 Jn 1; 7.9; 2: 2; 4: 10), algo distante del universo del evangelio. La carta también polemiza contra la pretendida proximidad con Dios, vivida por sus adversarios, y su comprensión de la acción del Espíritu.

Parece, entonces, que existió una tendencia en 1Jn, aunque sea difícil medir hasta qué punto sería intencional, de aproximar la tradición joanina a otras expresiones cristianas de su tiempo. No vamos a entrar en mayores detalles, pero es interesante notar que, prácticamente, todos aquellos aspectos que daban una relevancia enteramente particular al evangelio (como el lugar de las mujeres y del discípulo amado) quedan completamente olvidados en el contexto de las cartas. No será mera coincidencia.

Así, en el conjunto formado por el cuarto evangelio y por las tres cartas se percibe un desarrollo teológico producido por la modificación de ideas típicamente joaninas y por la asimilación, por medio de intercalaciones redaccionales al evangelio de concepciones hasta entonces distantes, pero propias de otras expresiones cristianas de la época. 1Jn, como vimos, también apunta en la misma dirección. Así, la tradición joanina se va aproximando, teológica y prácticamente, a aquello que más tarde se presentará como ortodoxia eclesiástica.[21] ¿3Jn 9 estaría indicando que ese proceso estaría sufriendo algún tipo de resistencia? ¿O no sería adecuado pensar que éste comenzó tan prematuramente?

Los choques ocurridos en la época de redacción de las cartas, en función de los cuales son escritas, y sus resultados, determinarán las formas antagónicas que

---

20 Senén Vidal. *Los escritos originales...*, p. 494-495. Ignacio, martirizado en el año 110, habla del pan eucarístico como "remedio de inmortalidad, antídoto para no morir, sino para vivir en Jesucristo para siempre" (Carta a los Efesios 20: 2. En: *Padres apostólicos.* Paulus, São Paulo, 1995, p. 89).

21 Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura cristiana primitiva...*, p. 497.

asumirá la lectura del cuarto evangelio y de la tradición joanina y su posterior incorporación al canon.

4. El otro lado, que eran apenas tendencias

Si, por lo tanto, en las cartas encontramos un desplazamiento significativo en relación a principios fundamentales del evangelio, ¿qué decir de los grupos a los que se refieren? Ya vimos que no se trata de gente ajena a la tradición joanina; muy por el contrario, "ellos salieron de entre nosotros" (1 Jn 2: 19). Una serie de escritos y movimientos revela influencias decisivas del evangelio joanino, pero orientadas en una dirección bastante diferente de aquella sugerida por las cartas. Tampoco pueden ser acusados de traicionar la causa joanina: a su modo habrán radicalizado algunas de las perspectivas fundamentales del evangelio, y con eso afianzaron una incómoda autonomía para su experiencia religiosa. Habrán desarrollado, en la línea de lo que algunos reconocen ser, un momento de la redacción del evangelio, una religiosidad de cuño espiritualista.[22] Pero, como ya dijimos, nos parece que la cuestión se encuentra en otro lugar: el "cisma" no se da por razones únicamente teológicas, sino también de orden político, concernientes a la organización de la comunidad y a la autonomía de su experiencia religiosa.

Correríamos un riesgo muy grande de anacronismo, si proyectáramos para el tiempo de las cartas de Juan arriba comentadas y de los textos que ahora vamos a tratar, un ambiente compuesto de dos campos absolutamente distintos. Lo que no quiere decir que no haya conflicto; por el contrario, vimos las cartas combatiendo concepciones que buscaban su fundamento en el cuarto evangelio. Para ampliar el cuadro del desarrollo de la tradición joanina pasamos a una rápida consideración sobre esos textos y grupos muchas veces desconocidos. No queremos afirmar, que sean exactamente los grupos representados por estos textos, los señalados por las cartas. Pero la posibilidad no deja de ser tentadora. En por lo menos un caso, ese vínculo será propuesto. Veamos.

Los Hechos de Juan sería uno de los documentos más destacados de esa corriente. Se presenta como una historia novelada del apóstol Juan, de la cual se conservaron algunos manuscritos, aunque fragmentarios, lo que torna muy difícil la reconstrucción del original.[23] La llamada *Proclamación del evangelio de Juan*, que se encuentra dentro del anterior, tal vez la parte más antigua del escrito, probablemente sea del siglo II. De ella tenemos la siguiente presentación:

> Juan comunica a sus seguidores una tradición secreta sobre la aparición terrena de Cristo en múltiples figuras... sobre una danza de Cristo con sus discípulos y un himno cantado en forma responsorial en la víspera del viernes santo y sobre una revelación del misterio de la cruz, que destaca del resto por una acción marco especial otorgada sólo a Juan, y que le capacita como el auténtico portador del verdadero conocimiento. El apóstol huye del lugar de la crucifixión al monte de los Olivos y asiste allí

---

22 Senén Vidal. *Los escritos de la comunidad...*, p. 602-603.

23 El texto, con una larga presentación de Knut Schäferdieck, se encuentra en Wilhelm Schneemelcher. *New Testament Apocrypha*. John Clarke & Co. / Westminster/John Knox Press, Cambridge / Louisville, 1992, v. 2, p. 152-209. Para comentarios, Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1988, p. 715-717; Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura cristiana primitiva...*, p. 736-739.

a una epifanía de Cristo; ve "una cruz luminosa" rodeada de una masa informe y percibe "arriba, sobre la cruz, al Señor", que "no tiene figura, sino solo voz". Ésta le enseña que la cruz luminosa será unas veces llamada logos, otras razón, o Jesús, o Cristo, etc., pero que es en realidad "la delimitación de todas las cosas, el recio apartamiento de lo inconsciente y la armonía de la sabiduría", y que es la potencia cosmogónica y el principio soteriológico; nada tiene que ver con la cruz de madera ni con el crucificado en ella [...] La muchedumbre que está cerca de la cruz, y que corresponde a la masa informe que rodeaba la cruz luminosa, es "la naturaleza inferior". Para Juan, es decir, para el gnóstico, esta cristología doceta da lugar a dos consecuencias. El gnóstico debe reconocerse "emparentado" con Cristo, el revelador y redentor, y debe dejarse introducir en el acontecimiento cósmico de la salvación simbolizado por la cruz luminosa (...); la consigna para su conducta frente a los no gnósticos es: "Por eso, no te preocupes de la gran masa y desprecia aquellos que se encuentran fuera del misterio". Después de esta instrucción Cristo es asumido en el cielo.[24]

La conclusión de algunos estudiosos establece la ligazón, arriesgada pero sugestiva: hay "numerosos temas joánicos que hacen suponer que los AJ [*Hechos de Juan*] son un documento de aquella corriente gnóstica que 1Jn combate y que se escindió del 'grupo joanino'".[25] Y aún más: hay quien se muestra convencido de que los retratos de Jesús de cuño doceta que presenta *Hechos de Juan* apuntan a rebatir las acusaciones de una cristología que más tarde reivindicará para sí el calificativo de "eclesiástica".[26] O sea, el "docetismo" tiene razones políticas...

No se puede dejar de mencionar aquí las *Odas de Salomón*, conjunto de salmos que data de mediados del siglo II, el más antiguo himnario en el seno de grupos seguidores de Jesús de que se tiene noticia.[27] Si hay algún tipo de dependencia de las Odas (o de alguna de ellas) en relación al evangelio, es algo bastante discutido, pero no se puede dejar de reconocer afinidades entre ambos, indicando por lo menos su procedencia de un universo cultural semejante. Vea, por ejemplo, la conocida oposición joanina entre luz y tinieblas en la oda 21:

Levanté mis brazos hacia lo alto,
rumbo a la gracia del Señor,
porque él arranca mis ataduras,
y mi ayudador me elevó a su gracia y salvación.
Me liberé de las tinieblas
y vestí la luz. (...)
Y el designio del Señor mucho me ayudó,
como también la comunión eterna con él.
Y fui elevado a la luz
y pasé por su rostro.[28]

---

24 Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura cristiana...*, p. 738-739.

25 Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura cristiana...*, p. 739. Con todo, una reserva: nótese que Vielhauer entiende por "grupo joánico" aquel representado por las cartas canónicas, ¡como si la declaración posterior de herejía indicase que, antes, hubiesen ido los "gnósticos" a separarse y establecer una identidad distinta! ¡O que el grupo alejado por 1Jn no pudiese ser llamado, también él, "grupo joánico"!

26 Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento...*, p. 717.

27 Para un panorama de su contenido, Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento...*, p. 737-739.

28 Citado por Eduard Lohse. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Paulinas, São Paulo, 2000, p. 265.

O sino la Oda 12, que indiscutiblemente remite a la atmósfera del prólogo joanino:

> Pues la boca del Altísimo les habló y su explicación corrió por medio del Verbo, ya que la morada del Verbo es el hombre, y su verdad es amor.[29]

Consideremos ahora el conjunto de textos encontrado en Nag Hammadi. En ellos no tenemos solamente textos que de alguna forma, son paralelos al evangelio joanino, como ya fue dicho, pero también vamos a encontrar, si no dependencias directas, al menos tendencias que se habrán alimentado de alguna forma del evangelio. A final de cuentas, los escritos allá encontrados "utilizan, citándolo, el evangelio de Juan".[30] Y no solamente: "hay abundante evidencia de familiaridad con ideas joaninas en las obras gnósticas" ahí encontradas. Como ejemplos, Brown cita una reflexión cristológica sobre el *logos* en el *Tratado Tripartito* y una serie de afirmaciones cristológicas iniciadas por "Yo soy" en el *Segundo Apocalipsis de Santiago*, del cual transcribimos lo siguiente:

> Yo soy el Hijo primogénito...
> Yo soy el amado.
> Yo soy el justo.
> Yo soy el Hijo del Padre.
> Yo doy una orden de acuerdo con el mandamiento que recibí (49).[31]

Saliendo del ámbito de los textos de Nag Hammadi, ¿no podríamos pensar que el evangelio de María, conocido apenas parcialmente, sea de alguna forma desarrollo del pasaje de Jn 20: 11-18? A final de cuentas, allí recibe María la misión de comunicar a los discípulos una revelación del Resucitado, cuyo contenido no es transcripto, y es justamente eso lo que tenemos en el referido evangelio, cuyas partes conocidas nos permiten advertir. Esa primacía de María frente a los apóstoles, si no tiene sus consecuencias explicitas en Juan, en los escritos apócrifos es llevada hasta el fin. En el Evangelio de María, Pedro expresa, con apoyo de Andrés, vehemente repudio a la comunicación que María realiza, pues el Señor no podría expresar pensamientos diferentes "de aquellos que nosotros conocemos".[32] Además, "fue probablemente la imagen que da Juan de María Magadalena, la que encendió la chispa para que los evangelios gnósticos hicieran de ella, la principal receptora de la la revelación pos-resurreccional y la rival de Pedro".[33] Permitió, por ejemplo, presentarla de la siguiente manera:

> La compañera del Salvador es María Magdalena. El Salvador la amaba más que a todos los discípulos, y frecuentemente la besaba en la boca. Los demás discípulos se aproximaron a ella para preguntar. Ellos le dijeron: "¿Por qué la amas más que a to-

---

29 Citado por Charles H. Dodd. *La tradición histórica en el cuarto evangelio;* Madrid: Cristiandad, 1978, p. 364.

30 Josep-Oriol Tuñí y Xavier Alegre. *Escritos joáninos y cartas católicas...*, p. 163, nota 82.

31 Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado*, p. 141. Nos servimos de la traducción del *Segundo Apocalipsis de Santiago*, precedida por una presentacción, encontrada en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*. Trotta, Madrid, 2000, p. 99-111.

32 Texto en portugués traducido y comentado por Jean-Yves Leloup (*O evangelho de Maria: Míriam de Magdala*. 2 ed., Vozes, Petrópolis, 1998; aquí p. 37).

33 Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado*. P. 147.

dos nosotros?" El Salvador respondió y les dijo: "¿Por qué no os amo como la amo?" (Evangelio de Felipe, par. 55)[34]

Ella además es presentada como la "compañera" del Señor: "En toda la literatura gnóstica, el acento que recorre en una relación de amor entre Jesús y Magdalena, alude a una especial comunión mística... En la Gnosis la relación de Jesús con María de Magdala, era el ejemplo supremo de la alianza espiritual en que se debería superar la dualidad sexual... prefigurando el destino superior de unión de la humanidad renovada, y el sacramento del beso era la señal eficaz de esta alianza".[35] ¿Desarrollos pos-juaninos, no asumidos por la corriente representada por las cartas?

En el campo de la gnosis, tenemos el ejemplo de Valentiniano, destacado líder de mediados del siglo II. El movimiento valentiniano desarrolló una forma de gnosis muy particular y compleja, en la cual, por ejemplo, no hay lugar para el dualismo propio de otras corrientes. Sus seguidores tuvieron alta estima por el evangelio de Juan, como lo reconoce Ireneo de Lion (que escribió alrededor del año 180): "los valentinianos, aceptando enteramente el evangelio de Juan, para demostrar sus argucias..." (*Adversus Haereses* III, 11: 7).[36] El sistema valentiniano fue completado por algunos de sus innumerables seguidores.[37] Valentiniano fue autor de un *Evangelio de la verdad*: ¿sería aquel encontrado en Nag Hammadi? Si podemos citarlo como expresión de la influencia joanina, basta el prólogo:

> El Evangelio de la verdad es alegría para los que recibieron de parte del Padre de la verdad el don de conocerlo por el poder de la Palabra que vino del Pleroma, que está en el Pensamiento y en el Intelecto del Padre, que es llamado el Salvador, ya que es el nombre de la obra que debe llevar a cabo para la salvación de los que ignoraban al Padre, mas el evangelio es la manifestación de la esperanza descubierta por quien la busca (16-17).[38]

No extraña, por lo tanto, que exactamente en el seno del movimiento valentiniano, ya en la segunda mitad del siglo, alguien habría de proporcionarnos el primer comentario conocido sobre el evangelio de Juan. Se trata de Heráclеon, y su comentario fue preservado por haber sido copiado en buena parte de su extensión por Orígenes, que se vio obligado a rebatirlo. Por medio de una interpretación sofisticadamente alegórica, Heráclеon "encontraba en el evangelio [según Juan] los elementos

---

34 Se trata de otro texto encontrado en Nag Hammadi. Nos servimos aquí de la traducción española encontrada en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II* (Trotta, Madrid, 1999, p. 17-51). Vea también Aurélio de Santos Otero. *Los evangelios apócrifos*. 8 ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, p. 706-747.

35 Lilia Sebastiani. *Maria Madalena: de personagem do Evangelho a mito de pecadora redimida*. Vozes, Petrópolis, 1995, p. 57.

36 *Irineu de Lião*. Paulus, São Paulo, 1995. Todas las citas de Ireneo serán relativas a esa obra y sacadas de esta edición. [No teniendo a mano una edición equivalente en castellano, hemos retraducido las citas de la edición portuguesa. Nota de los traductores.]

37 Una presentación del sistema valentiniano, realizada para establecer una conexión con el inconsciente colectivo de tipo jungiano, puede ser leída en Edward F. Edinger. *A psique na Antigüidade*. Cultrix, São Paulo, 2000. v. 2, p. 93-110.

38 Vea la presentación y texto de *El evangelio de la Verdad* en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II...*, p. 141-161. También la rápida presentación de Valentiniano en Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento...*, p. 755-756; Claudio Moreschini y Enrico Norelli. *História da literatura cristã antiga grega e latina. I – de Paulo a Constantino*. Loyola, São Paulo, 1996, p. 256-257.

del sistema valentiniano, adaptando su significado cuando era necesario... El comentario... es importante por ser el primer comentario cristiano sistemático del que nos queda alguna cosa, y por el influjo ejercido sobre el propio Orígenes, que a veces se encuentra de acuerdo con su predecesor".[39] Según Heracleon, en Juan Bautista tenemos el símbolo del Demiurgo; en el descenso de Jesús a Capernaún (Jn 2: 12) el descenso del Salvador al mundo material; la samaritana (Jn 4) simboliza el elemento espiritual retenido en este mundo (Samaria), pero abierto para acoger el Salvador, etc.

Irineo cita además una complicada exégesis del prólogo del evangelio de Juan, tal vez obra del gnóstico valentiniano Ptolomeo.[40] En ese ámbito el evangelio joanino fue efusivamente recibido...

Y distante del terreno propiamente gnóstico, tenemos la historia de Montano y del movimiento iniciado por él, junto con dos profetisas, Priscila y Maximila, esto ya en la segunda mitad del siglo. Es posible imaginar el horror que sectores llamados "ortodoxos" debían sentir en relación a las fuentes de inspiración del movimiento, una de ellas el evangelio de Juan. La sorprendente fusión de ideas joaninas (Montano era tenido como la encarnación del Paráclito) y apocalípticas (entre las cuales el milenarismo no es la menos importante), junto con elementos de la religión frigia[41], región donde el montanismo surgió, creó un poderoso frente, que se denominaba "nueva profecía", y era capaz, entre otras cosas, de tornar aún menos recomendada la lectura del evangelio de Juan. La historia personal de Tertuliano (hacia el siglo III), que de "ortodoxo" pasa a hereje montanista, muestra el peligro político de esas herejías. Muchas de ellas eran inspiradas en este sospechoso evangelio, y enfrentaban a los proyectos de los obispos, que, aunque sin tener la autoridad y el peso de tiempos posteriores, buscaban de todas las formas, legitimar su autoridad y organizar la iglesia a su alrededor:

> "Porque la iglesia misma, propia y principalmente, es espíritu, en el cual hay la trinidad de una divinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo... La iglesia se congrega allí donde el Señor dispone; es una iglesia espiritual para el pueblo espiritual; ¡no es la iglesia de un grupo de obispos![42]

Como es reconocido, fue el proceso que llevaba a la definición del canon y a la consolidación de la autoridad eclesiástica, el responsable por la condena del montanismo, aunque no fuese posible atribuirle doctrina herética.[43] Sea dicho de paso, la importancia destacada de las mujeres en el movimiento ¿se alimentaría, de alguna forma, en los papeles destacados otorgados a ellas en el evangelio de Juan?

Todos esos elementos sugieren, según Brown, apenas un "vínculo posible" entre los adversarios combatidos por 1Jn y expresiones literarias y religiosas posteriores. De todas formas, no parece haber dudas de que el evangelio joanino, leído de

---

39 Claudio Moreschini y Enrico Norelli. *História da literatura cristã antiga grega e latina...*, p. 259-260. Lamentablemente no tuvimos acceso a esta obra Heracleon, como tampoco a un importante estudio sobre la exégesis gnóstica del evangelio juanino (Elaine Pagels. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. Abingdon, Nashville, 1973).

40 *Adversus haereses* I, 8: 5; otra interpretación en III, 11: 1-6. En: *Irineu de Lião...*, p. 56-58, 277-282.

41 Cf. la nota histórica en Paulo Nogueira. "Cristianismos en Ásia Menor. Un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo dC". En: *RIBLA*, 1998. n.29, p. 120-138..

42 *De puditicia*, citado por Elaine Pagels. *Los evangelios gnósticos.*, p. 160-161.

43 Cláudio Moreschini y Enrico Morelli. *História da literatura cristã antiga...*, 1996, p. 267.

manera bastante distinta de aquella lectura hecha por las cartas, tuvo inmensa repercusión en los caminos de innumerables grupos cristianos del siglo II que progresivamente desaparecieron con la institucionalización de la iglesia cristiana.

5. Cien años bajo sospecha

Como se ve, en el transcurso del segundo siglo, el evangelio joanino, sin la compañía de las cartas, parece haber sido muy bien recibido por grupos, que no tardarán mucho en ser caracterizados como heréticos: "una amplia aceptación del cuarto evangelio se dio antes entre los cristianos heterodoxos que entre los ortodoxos".[44] Justamente por eso, las sospechas que sobre él recayeron. Los autores que contribuyen para el establecimiento de la futura "ortodoxia" no lo citan, evitándolo, aunque recurran 1Jn. De acuerdo con Eusebio de Cesarea, que vivió en el siglo IV y es autor de la fundamental *Historia eclesiástica*, Papías de Hierápolis (alrededor del 130) cita 1Jn pero no el evangelio: después de tratar Marcos y Mateo, el historiador afirma: "Papías utilizó en verdad testimonios sacados de la primera *Epístola de Juan* e igualmente de la primera de Pedro".[45] Lo mismo sucede con Policarpo (muerto en el 155), aún más sorprendente por el hecho de la tradición presentarlo, como discípulo de Juan (Tertuliano, Eusebio citando a Irineo): ¿él consideraba el evangelio herético, visto que en su tiempo no estaba confirmada la autoría joanina? Su mayor aproximación a la tradición joanina es con 1Jn: Policarpo a los Filipenses 7: 1 es un eco de 1Jn 4: 2 (y de 2Jn: 7): "Quien no confiesa que Jesucristo vino en la carne, es anticristo".[46]

Entretanto, el evangelio poseía características que, si no disipaban totalmente las sospechas, tornaban su aceptación por parte de los llamados "ortodoxos" por lo menos viable. Los efectos de los retoques en el evangelio, como el agregado de Jn 21, y principalmente de la relectura del evangelio operada por las cartas, surtirán efecto para posibilitar una mejor aceptación del evangelio por los sectores que se consideran "ortodoxos", pero eso sólo más para fines del siglo II: "Sin embargo, el ejemplo de 1Jn demostró que había un camino ortodoxo de leer el evangelio [...] Y así la última contribución del autor de 1Jn a la historia juánina pudo haber sido el salvar el cuarto evangelio para la Iglesia".[47] El proceso no es nuevo: si las cartas pastorales tuvieron una función decisiva para la canonización de Pablo a partir del si-

---

[44] Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado.*, p.140-141. Haciendo la reserva, que el propio Brown admitiría, de que los términos "ortodoxia" y "heterodoxia" no son adecuados para clasificar y evaluar grupos cristianos en este período, a fin de cuentas, sólo "más tarde, en la segunda mitad del siglo II, cristianos 'católicos' y 'heréticos' comenzarán a distinguirse más claramente" (Helmut Köster. *Ancient Christian Gospels...*, p. XXX), no deja de ser sorprendente, si tomamos la historia del evangelio en los períodos posteriores y la alta estima que tuvo por parte de los teólogos durante los siglos, e inclusive en la piedad cristiana común, el destino que tuvo en los años inmediatamente posteriores a su surgimiento. En el contexto de lo que estamos considerando, no llega a ser una sorpresa...

[45] Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica* III, 39: 17 (Buenos Aires: Nova, 1950, p. 154). La ausencia de Juan "sólo puede tener como explicación que [Papías] consideraba a Jn como herético por la simpatía que le profesaban y el uso que de él hacían los gnósticos" (Philipp Vielhauer. *Historia de la literatura cristiana primitiva...*, p. 472). No es el caso aquí, tratar la ausencia de Lucas en Papías.

[46] En: *Padres apostólicos...*, p. 143. Véase Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado.*, p. 141.

[47] Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado.*, p. 143.

glo II (¡pero con efectos desastrosos en el transcurso de la historia del cristianismo![48]), "tal vez 1Jn... haya desempeñado un papel similar en favor del herético evangelio de Juan".[49]

Pero hablemos aquí de un aspecto del interior del propio evangelio, y no únicamente de su apéndice o de las relecturas que sufrió en función o en las proximidades de las tendencias de 1Jn. Ello es fácil de ser observado por medio de una comparación entre el evangelio y una obra encontrada en Nag Hammadi, el *Diálogo del Salvador*, que Köster considera provenir, al menos en parte (ya que parece ser fruto de un largo proceso de redacción), de la "fuente de los discursos" que Bultmann supone subyacente al evangelio.[50] A cierta altura, después de que el Salvador habla a María sobre el lugar de la vida y el camino para ella, Mateo le dice: "Señor, deseo ver este lugar de vida [ese lugar] que no tiene tinieblas, únicamente [luz] pura". El pedido es semejante al de Tomás en Jn 14: 5: "Señor, no sabemos para dónde vas. ¿Cómo podremos saber el camino?" Radicalmente distinta, sin embargo, es la respuesta de Jesús en cada uno de los libros; en el *Diálogo* tenemos una doble réplica; el Salvador le dice: "Hermano Mateo, no podrás verlo mientras estés revestido de carne". Mateo insiste: "Señor, [aunque] no [pueda] verlo, permíteme [conocerlo]". La respuesta del Salvador es decisiva: "Todo aquel que se conoció a sí mismo lo vio [...] Todo aquel que le fue dado para hacerlo [...] y llegó a ser [...] en su bondad" (27-30).[51]

A pesar de la precariedad del texto, es posible proponer algunas conclusiones. La respuesta del Salvador remite al discípulo para dentro de sí mismo, mientras que la famosa respuesta de Jesús en Jn 14: 6: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" evidentemente apunta hacia la necesidad del establecimiento del vínculo con el Salvador. Este no solo enseña el camino de la salvación; él es el propio camino: "Jn 14: 2-12 parece ser una deliberada reinterpretación cristológica de un diálogo gnóstico más antiguo, que el *Diálogo del Salvador* preservó en su forma más original".[52] Para nuestros objetivos importa resaltar, que Juan insiste en la necesidad del vínculo entre el creyente, la comunidad, y Jesús, algo no encontrado en el *Diálogo del Salvador* y en los textos gnósticos en general, y distintivo en el evangelio de Juan (por ejemplo, Jn 15: 1-8). Por ese camino sería más fácil establecer la viabilidad de la institución eclesiástica, medio por el cual el vínculo con Jesús podría ser garantizado.[53] Este aspecto diferencia el "gnóstico" evangelio de Juan de los demás escritos gnósticos; dentro del cuadro que estamos diseñando, ello será decisivo para la incorporación del evangelio al canon, a pesar de algunas oposiciones y reservas.

---

48 Neil Elliott. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. Paulus, São Paulo, 1997, p. 39-77.
49 Walter Bauer. *Orthodoxy and heresy in earliest christianity*. 2 ed., Sigler, Mifflintown, 1996, p. 228.
50 Me baso aquí en Helmut Köster. *Ancient Christian Gospels...*, p. 179-181.
51 Utilizamos la presentación y la traducción del *Diálogo del Salvador* encontrada en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II...*, p. 165-187.
52 Helmut Köster. *Ancient Christian Gospels...*, p. 180.
53 Elaine Pagels. *Los evangelios gnósticos*. p. 171.

6. La rehabilitación, que tiene su precio...

Un papel fundamental en ese proceso de rehabilitación es desempeñado por Irineo, quien escuchó a Policarpo. En su obra ya citada, surgida alrededor del 180, el evangelio de Juan ya tiene una acogida mucho más confiada (lo que no significa que él no actúe con cautela, como veremos). Como vimos, el prestigio del evangelio, aún en el fin del segundo siglo, parece estar del lado herético, e Irineo sabe eso muy bien. Pero es interesante notar como 1Jn es, para él, como un "espejo" (la expresión es de Brown) y una seguridad hermenéutica para la lectura de Jn. En III,16: 8 leemos así:

> El Señor nos previno para que tuviésemos cuidado con ellos [los gnósticos], y su discípulo Juan, en la epístola ya citada, nos ordena evitarlos, diciendo: "Muchos seductores se han levantado en el mundo, que no confiesan que Jesucristo vino en la carne. Estos son los seductores, son el anticristo. Tengan cuidado con ellos para no perder el fruto de vuestro trabajo". Y además, en la epístola: 'Muchos falsos profetas vinieron al mundo. En esto se conoce el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo vino en la carne es de Dios; todo espíritu que divide Jesús no es de Dios, sino del anticristo". Estas palabras son semejantes a las del Evangelio, donde se dice: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros". Aquí está por qué él además proclama, en su epístola: "Todo aquel que cree que Jesús es el Cristo, nació de Dios".[54]

Como se ve, la cita de Jn 1: 14 viene adecuadamente "envuelta" (y por eso mismo interpretada) por las de 2Jn 7-8 y 1Jn 4:1-3; 5: 1[55] Las cartas son aún más confiables y seguras que el evangelio (véase otro ejemplo en III,16: 5: el propósito del evangelio en 20: 30-31 viene seguido inmediatamente de 1Jn 2: 18-19, 21-22). Comienza de ahí la identificación de propósitos entre el evangelio y las cartas, y cada vez se torna más difícil percibir la diferencia de enfoques entre ambos, algo que no pasará desapercibido a la mayoría de los observadores del siglo II, de un lado y de otro. Y la lectura de Irineo confirma cómo las cartas desempeñan un papel fundamental en el combate a las herejías y, en consecuencia, en el proceso de establecimiento de una ortodoxia sustentada por una iglesia dirigida por obispos.

La propia insistencia en garantizar al conjunto evangelio-cartas en la autoría apostólica, debe ser situada en ese ambiente confuso y conflictivo, ya que éste fue un criterio importante de autenticidad, y por lo tanto, de aceptación. La empeñosa apología de Irineo, afirmando categóricamente a Juan, hijo de Zebedeo, uno de los Doce apóstoles, como responsable por el escrito, yendo inclusive contra otros datos de la tradición[56], tenía la finalidad de enfrentar el repudio del evangelio en algunos medios eclesiásticos, ya que de él se servían varios grupos sospechosos, además de colocarlo, sorprendente y militantemente, contra la herejía (III,11: 1). La cuestión de la autoría se coloca decisivamente al servicio de la aceptación del escrito y de su interpretación:

---

54 *Irineu de Lião...*, p. 322-323.

55 Raymond Brown. *La comunidad del discípulo amado..*, p. 142.

56 Vea al respecto las informaciones pormenorizadas de Philipp Vielhauer (*Historia de la literatura cristiana...*, p. 471-473). Esos datos parecen suficientes para notar cómo la atribución de libros a este o aquel personaje es más que arbitraria, obedeciendo mucho más a las necesidades de la polémica y de la apologética.

> Y después [de Mateo, Marcos y Lucas], Juan, el discípulo del Señor, aquel que había recostado la cabeza en el pecho de él, también publicó su Evangelio, cuando vivía en Éfeso, en Asia (III,1: 1).

Estaba hecha la identificación entre el discípulo amado, el evangelista y el autor del Apocalipsis, como también de las cartas, que tan larga vida tendría en la tradición cristiana, pero que para Ireneo tenía una finalidad mucho más inmediata: garantizar la aceptación de los escritos, por el criterio del origen apostólico, de los escritos en cuestión.

Hay que considerar también la formulación del llamado "Canon de Muratori", importante testimonio de cómo andaban la aceptación y el reconocimiento de los textos, en la Roma del final del segundo siglo. A pesar de la ambigüedad de la formulación, es posible notar que él acepta nuestro evangelio por su origen presumidamente apostólico, y por ser comunicación del apóstol a sus sucesores, los obispos:

> El cuarto Evangelio es el de Juan, uno de los discípulos... Requerido por sus discípulos y por obispos, el venerable anciano respondió: "Ayunen conmigo tres días a partir de ahora y comenzaré a relatar para todos todo cuanto sea necesario ser revelado a cada uno de nosotros". La misma noche fue revelado a Andrés, uno de los doce, que Juan debía narrar personalmente todas las cosas conforme las podía recordar...[57]

Con todo, ya que la cuestión del origen y autoría jugaba un papel decisivo para la aceptación del evangelio en lo que habría de ser el canon, la autenticidad de los escritos joaninos (¡y aquí se incluye también el Apocalipsis!) sería impugnada por sectores que alegarían básicamente razones anti-heréticas; y el centro de la resistencia contra el evangelio joanino parece haber sido la Roma "ortodoxa" del presbítero Gayo, convencida de que el evangelio poseía, efectivamente, un carácter herético, más precisamente montanista. En ese sentido, no es extraño que, en el pasaje del siglo II hacia el III, para rechazar el evangelio, Gayo quisiese atribuirlo al doceta Cerinto, lo que hermenéuticamente es muy significativo, aunque históricamente inviable.[58] Alrededor de él se estableció un grupo, que Epifanio llamó *álogoi*, o sea, aquellos que rechazan la revelación del Logos (de ahí que tampoco aceptaran el Apocalipsis).[59]

Si, por lo tanto, en el final del siglo II se establecerá un cierto consenso en torno de los libros que habrían de formar parte del NT, por caminos muy difíciles de ser hoy delineados[60], en el caso de la tradición joanina esta trayectoria alcanza los

---

57 Henry Bettenson (ed.). *Documentos da igreja cristã*. 3 ed., ASTE, São Paulo, 1998, p. 67.

58 Irineo también dice conocer a quien rechaze el evangelio por no aceptar la promesa de Paráclito: "rechazan al mismo tiempo el Evangelio y el Espíritu profético" (III,11: 9). Sería tentador imaginar que esa gente que rechaza el evangelio por causa de Paráclito lo hiciese por causa de la interpretación que grupos como los montanistas hacían del mismo Paráclito...

59 A lo que parece en el interior/seno (seio) de esos *álogoi* hacerse uso de otro instrumento que también contribuyó a colocar al evangelio de Juan bajo sospecha: la comparación con los sinópticos, ya mucho más aceptados, y la percepción de las flagrantes diferencias y contradicciones. Esa comparación suscitó los más variados intentos de resolución; el más famoso es el de Clemente de Alejandria: "Juan, último de todos, viendo que el aspecto material de la vida de Jesús fuera ilustrado por los otros evangelios, inspirado por el Espíritu Santo y ayudado por la oración de los suyos, compuso un evangelio espiritual" (citado en Oscar Battaglia. *Introdução aos evangelhos*. Vozes, Petrópolis, 1984, p. 209).

60 Antonio Piñero. "Como y por qué se formó el Nuevo Testamento: el canon neotestamentario". En: Antonio Piñero (org.) *Orígenes del cristianismo...*, p. 347-349.

comienzos del siglo III. Y no deja de ser curioso que justamente en Roma, permaneciesen en pie las últimas trincheras levantadas contra el evangelio. De cualquier manera, ya estaba definido el camino por el cual parte de la tradición joanina, comenzando del evangelio, pasando necesariamente por las cartas, habría de ser incorporada al canon.

7. Canon, gnosis e intereses eclesiásticos

Por lo que vimos, el evangelio de Juan tuvo una recepción entusiasta entre grupos como los valentinianos gnósticos y los montanistas; y, también por eso, produjo desconfianza entre sectores de la llamada "ortodoxia", que, a su vez, leerán con gran interés las cartas joaninas. Tanto de un lado como del otro, se produjo una separación entre el evangelio y las cartas: se percibió que sus intenciones, a pesar de la semejanza en el vocabulario, eran bastante diferentes. Al mismo tiempo, las dos corrientes que vimos oponiéndose mutuamente, en el contexto de las cartas profundizarán sus diferencias; ya antes de Ireneo la comunidad joanina habrá desaparecido como grupo. En la medida en que la corriente desarrollada a partir de las cartas, se aproximó y se integró a los sectores que conformaron el proceso de organización eclesiástica, fue posible la incorporación del evangelio de Juan, debidamente releído y "corregido", al canon. El "otro lado" se incluyó y se diluyó en las corrientes gnósticas, que habrían de recibir el bombardeo que comenzara Ireneo.

La constatación de este proceso nos lleva a adoptar cierta reserva, como dijimos ya en el inicio de este artículo, frente a una tendencia, también existente en la exégesis latinoamericana más reciente, de aclamar, de manera muy rápida, las opciones del canon neotestamentario en lo referente a la tradición joanina, idealizándolas y legitimándolas. Tal aclamación se justificaría porque, hecha la selección del camino abierto por las cartas (¡y la exclusión derivada de ello!), el cristianismo posterior habría quedado libre de las tendencias gnósticas y espiritualizantes que, de alguna forma, procedían del evangelio. Pablo Richard, por ejemplo, comentando la importancia de 1Jn, dice: "en la comunidad y en la tradición del discípulo amado nació una tendencia helenizante y (pre)gnóstica, que realizó una interpretación espiritualista del evangelio. Las así llamadas cartas de Juan, son escritas para corregir esta tendencia disidente. El autor de las tres cartas tiene una interpretación del evangelio, contrapuesta a la interpretación de los disidentes helenizantes y espiritualizantes... Hasta el día de hoy existe esta interpretación gnóstica, helenizante y espiritualista del cuarto evangelio. Por eso la importancia de esta primera carta para rescatar el espíritu auténtico y original de la tradición del discípulo amado y de la comunidad. Todo el estudio del evangelio debería ser realizado siempre a partir de la primera carta, contra los disidentes helenizantes y espiritualistas, tanto de fines del siglo I como también de hoy".[61]

Subyacente a tamaña temeridad (¡que hoy día tiene tantas razones y es tan necesario!) está una identificación, reduccionista a nuestro ver, entre gnosticismo y una cosmovisión y antropología dualistas, de cuño platónico o semejante. De ahí el amplio uso del peyorativo "espiritualización" y derivados. Y si una religión espiri-

[61] Pablo Richard. "Claves para una re-lectura histórica e liberadora (Cuarto Evangelio y cartas)". En: *RIBLA* 1994. n.17, p. 7-33.

tualista hoy, presta inmensos servicios religiosos a los sectores dominantes y a los intereses de los grupos privilegiados en nuestra sociedad, no podría ser diferente en el pasado: "El gnosticismo venía a llenar un gran vacío existencial y vital que el Imperio Romano, había creado a través de la mercantilización de las personas y de las vidas, reduciendo millones de personas a la categoría de 'herramienta vocal'. Por otro lado, el gnosticismo servía perfectamente a la ideología e intereses económicos y sociales de las clases dominantes del Imperio. Predicando la fuga del mundo, que es malo, alienaba la consciencia de los siervos, esclavos y pueblos sometidos, buscando la fuente de su felicidad en un más allá fantasioso, y no cuestionando en ningún momento su situación de opresión".[62]

Suponiendo que sea tan fácil identificar así las funciones sociales de los espiritualismos, ayer y hoy, podríamos preguntar: ¿habrán los obispos (y no sólo el Espíritu, a quien Richard apela) adoptado como criterio fundamental para la incorporación al canon, aceptar únicamente textos que no legitimasen de alguna forma cualquier tipo de opresión? Entonces, ¿cómo entraron, por ejemplo, textos pos-paulinos como las cartas a los colosenses, Efesios y las pastorales, muy poco críticos de la esclavitud y del lugar subalterno de la mujer en la casa y en la comunidad? ¿Cuáles eran realmente las intenciones y criterios de los obispos en el cambio del segundo siglo hacia el tercero? Es suficiente afirmar simplemente, que la polémica suscitada por las cartas joaninas, que habría de salvar el evangelio del ostracismo, se debió al hecho de que el gnosticismo "incorpore la primitiva reflexión cristiana en una estructura de pensamiento sistemático, cuyas líneas maestras provienen largamente de tradiciones intelectuales y religiosas, anteriores y extrañas al propio cristianismo... ¿Es el aspecto característico de la gnosis, el interés por una salvación del ser humano, que es puesta en dependencia de un conocimiento reservado a pocos elegidos"?[63]

Podría pensarse, si justamente, este último punto no habría sido el responsable del rechazo de esta corriente, por la iglesia que se iba estructurando; finalmente, "en su conjunto, el gnosticismo representó un fenómeno de élite", lo que se manifiesta principalmente en la división de las personas, según portasen o no la chispa divina, de lo que dependería la salvación.[64] Habría habido entonces una preocupación, en evitar la "elitización" del cristianismo, y la adaptación de éste a los intereses de las clases acomodadas del Imperio. Nada más incompleto, para decir lo menos, bajo pena de no poder entenderse cómo Clemente de Alejandría (muerto en el 215) y Orígenes (muerto en el 253), por ejemplo, no fueron tildados de heréticos: "Clemente pertenece a una corriente nueva dentro del cristianismo, que aspira a conocimientos más elevados y se siente irritada frente a personas 'simples' que quieren un cristianismo de tradición oral, sin erudición". Él elabora una "gnosis cristiana": se trata de "un conocimiento superior, una intuición originada en una revelación privilegiada, una penetración en el misterio cristiano que la 'masa ignorante' no consigue alcanzar... Es verdad que Clemente reacciona contra una concepción radical de la gnosis, que divide el cuerpo social en gnósticos e ignorantes, pero no se puede negar que sobrevuela sobre sus escritos un clima divisorio entre la 'masa' y

---

62 Castor Bartolomé Ruiz. "As primeiras comunidades e o gnosticismo: tensão e inculturação". En: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, 1994. n.41, p. 85.
63 Claudio Moreschini y Enrico Norelli. *História da literatura cristã..*, p. 243-244.
64 Claudio Moreschini y Enrico Norelli. *História da literatura cristã...*, p. 248.

los 'iluminados'".[65] Un texto suyo es muy claro: "Esa gnosis, venida de los apóstoles y transmitida oralmente, ha llegado por esa sucesión a un pequeño número de personas".[66] ¡Y Tertuliano tuvo que apartarse de la "ortodoxia" para poder continuar siendo defensor de la "teología de la opción por los marginados" (Hoornaert) y abogar por una iglesia menos institucionalizada y menos comprometida con Atenas y Roma![67]

De manera que atribuir simplemente a preocupaciones, en cuanto a la elitización del cristianismo, el rechazo al gnosticismo, y en particular, a un segmento significativo de la tradición joanina nos parece insuficiente. Irineo acabó por aceptar el evangelio de Juan, no tanto porque estaba convencido de que ello preservaba la comunidad cristiana de contaminaciones elitistas, sino principalmente porque percibió que era posible hacer de él, un lectura adecuada a los intereses de la institución eclesiástica, que daba sus primeros pasos.[68] ¡Y así Clemente fundaba su gnosis en la tradición procedente de los apóstoles!

Conclusión

Desarrollamos todo este razonamiento sobre aspectos del gnosticismo, en lo referente a los procesos de su aceptación y rechazo, lo que es absolutamente nuestro tema, para justificar que hayamos propuesto la cuestión de la recepción de parte de la tradición joanina, en otros términos que simplemente el "desvío" gnóstico que

---

65 Eduardo Hoornaert. *La memoria del pueblo cristiano*. Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986, p. 142.

66 *Stromata* 7,10,57, citado por Eduardo Hoornaert. *La memoria del pueblo cristiano*, p. 143.

67 El siguiente pasaje es famoso: "¿Qué hay en común entre Atenas y Jerusalén? (...) Nuestra doctrina viene del Pórtico de Salomón que enseño, allí mismo, que se debe buscar a Dios en la simplicidad del corazón. Tanto peor para los que inventaron un cristianismo estoico, platónico, dialéctico. Nosotros no precisamos de 'curiosidad' además de Jesucristo, ni de búsquedas además del evangelio" (*De praescriptione haereticorum* 7: 9-13, citado por Eduardo Hoornaert. *La memoria del pueblo cristiano*, p. 79). Hoornaert destaca la importancia del movimiento montanista, al cual Tertuliano va finalmente a adherir, como un factor de resistencia a movimientos de sectores de la "iglesia alrededor de los obispos", que "tendían a buscar una alianza o por lo menos un poco de paz al lado de la sociedad política... mientras que el montanismo fomentaba la oposición a la sociedad política,sobre todo en el momento de las persecuciones" (*La memoria del pueblo cristiano*, p. 114).

68 Eduardo Hoornaert considera que en Irineo el concepto de "tradición apostólica", aún no tiene el carácter elitista y excluyente que adquirirá en tiempos posteriores: "Irineo sitúa toda la cuestión de la tradición apostólica, en la perspectiva de la salvaguardia del saber popular, acerca de la salvación" (*La memoria del pueblo cristiano*, p. 73). Pero al concepto de "tradición apostólica" está asociado otro, el de la "sucesión apostólica", decisivo para la definición de los campos de poder y de la organización eclesiástica: "la verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles, es la antigua difusión de la Iglesia en todo el mundo, es el carácter distintivo del Cuerpo de Cristo, que consiste en la sucesión de los obispos a los cuales fue confiada la Iglesia, en cualquier lugar que ella esté [a continuación trata de la Escritura y su correcta interpretación, y después 'del don de la caridad, más precioso que la gnosis']" (IV,33: 8, en: *Irineu de Lião*..., p.475). Y, si la preocupación mayor de Irineo, era realmente preservar el evangelio como sabiduría de los simples, su estrategia fue la del refuerzo institucional; al presentar la iglesia "fundada y constituída en Roma, por los dos gloriosísimos apóstoles, Pedro y Pablo, e, indicando a su tradición recibida de los apóstoles y la fe anunciada a los hombres, que llegó a nosotros por las sucesiones de los obispos", espera descalificar aquellas personas que "se reúnen prescindiendo de cualquier legitimidad" (III,3: 2, en: *Irineu de Lião*..., p. 250).

la parte señalada por las cartas habría desarrollado. El ejemplo de los montanistas, muy poco gnósticos, pero fervorosos adeptos del evangelio de Juan, ya es indicativo en esa dirección.

El evangelio, y las cartas junto con él, fueron incorporados al canon, en primer lugar porque éstas hicieron de aquél una presentación alternativa, reconociendo de alguna manera, la necesidad de una instancia mayor de enseñanza y dirección. El agregado del capítulo 21 al evangelio ya acabado, sumó en la misma dirección. La inserción de él a la "tradición apostólica" de Irineo completó el proceso. De esta forma el evangelio de Juan fue visto como aceptable, para atender "a las necesidades de la institución emergente". Con la sutileza que le es peculiar, Pagels concluye: Juan serviría, "especialmente, quizás, cuando se coloca detrás de los de Mateo, Marcos y Lucas"...[69] ¡Y no podían faltar las cartas que, decisivamente, contribuyeron para su legitimación!

Pero para contar la historia del Evangelio de Juan (y no sólo su formación, sino también su supervivencia), será necesario recorrer, además de las cartas y a Ireneo, también a Heráclеon y otros herejes, a tanta gente anónima y silenciada, a las mujeres que radicalizaron la presentación de la memoria de María Magdalena...

Una última observación: la consideración que hicimos de los textos finalmente canonizados, se dio casi exclusivamente, bajo la óptica del proceso de su aceptación oficial. No siempre el sentido atribuido a un texto, con el tiempo, corresponde a su intención primera. Sería un anacronismo, por ejemplo, atribuir a las cartas cualquier tipo de finalidad "canonizante" u "oficializante" de la tradición inaugurada con el evangelio de Juan. O suponer que la redacción de Jn 21, haya sido motivada por intenciones uniformizantes. Mas es necesario hacer ese tipo de pregunta, inclusive al propio evangelio; pues el proceso hermenéutico supone, necesariamente, la consideración sobre el "rastro que la obra dejó atrás de sí" (Gadamer).

Pedro Lima Vasconcellos
Rua das Acácias, 115 – Jardim Paraíso
13273-390 – Valinhos – SP
Brasil
abelha@cidadanet.org.br

Traducción: Daniel Jones. *Revisó y cotejó notas:* Néstor Míguez.

---

69 Elaine Pagels. *Los evangelios gnósticos.*, p.142.

NÉSTOR O. MÍGUEZ

HEBREOS Y BERNABÉ. LAS OTRAS HERMENÉUTICAS

Resumen
Estas dos "epístolas" representan un esfuerzo por legitimar la fe en Jesús con una lectura diferente de las Escrituras. Sus historias de aceptación son accidentadas y finalmente con desenlace opuesto. Ambas nos introducen metodologías interpretativas que reflejan la riqueza de la tradición judaica de las Escrituras, pero los resultados distintos. Es una invitación a ver la relación entre canon, método interpretativo y desarrollo histórico.

Abstract
These two "epistles" represent an effort to legitimate faith in Jesus through a different reading of the Scriptures. Their histories of acceptance are accidented y fanally with opposite results. Both introduce us to diffefrent interpretive methodologies which reflect the riches of the Jewish tradition of the Scriptures, but with different results. It is an invitation to see the relation between canon, interpretive method and historical development.

La Epístola a los Hebreos. Una relectura polémica

Entre los escritos que finalmente fueron hechos canon, la así llamada "Epístola a los Hebreos" se distingue en muchos aspectos. Tanto en su forma, como en su estilo, y ciertamente en su contenido, presenta particularidades que hacen difícil asimilarlo a cualquiera de las categorías usuales de clasificación de los escritos bíblicos. Si bien se lo ha consignado entre las "cartas" (especialmente debido a los últimos 4 versículos), no guarda relación con las cartas "clásicas", y ciertamente tampoco con el modelo predominante en el Nuevo Testamento. Su estilo lingüístico se destaca entre los escritos neotestamentarios por su elaboración, mostrando un nivel de manejo de la lengua griega y una formación en la argumentación que lo distancia de lo que podríamos considerar el promedio del griego usado en los demás textos y sus recursos académico-literarios. Sus temas eje, y el uso de las Escrituras es distintivo y no encuentran paralelos cercanos entre los demás escritos recogidos como canon en la tradición cristiana. Su teología es polémica en muchos aspectos, y lo sigue siendo al día de hoy. Su clara anonimidad hace que sea el único libro de las escrituras cristianas al cual los editores no se arriesgaron a ponerle un supuesto autor. ¿Qué hace en el canon un escrito que se aparta así del canon de los otros escri-

tos? Esta pregunta puede ser elaborada a partir de estudiar algunas cuestiones del propio texto.

Autoría y contenido

El carácter anónimo de la Epístola ha provocado desde antiguo la imaginación de los comentaristas en busca del probable o probables autores. No es nuestro propósito aquí entrar en este debate. Solo enunciamos que el nombre de Pablo fue afirmado tempranamente en la tradición oriental. Si bien la autoría paulina puede haber resultado importante a la hora de discutir su inclusión en el canon, las diferencias en estilo, vocabulario, modo de argumentación y teología son tan disímiles del resto de la literatura paulina, incluso de la deuteropaulina, que ya en los autores antiguos fue discutido y hoy en día el argumento no se sostiene sino en ciertos círculos muy dogmáticos. Tertuliano y otros se inclinan por Bernabé. También Lucas fue uno de los primeros candidatos. Razones similares impiden reconocer a Lucas como autor, más aún si pensamos que su origen gentil difícilmente se concilia con el tono intrajudío de la carta. Contra la hipótesis de Bernabé el argumento de comparación no es posible. En todo caso, algo de ello veremos al considerar la así llamada Epístola de Bernabé. Los argumentos que consideran esta posibilidad se apoyan en que la carta es definida como "paraklesis" y Bernabé tiene por sobrenombre "hijo de consolación" (*huios parakleseoŒs* –Hch 4:16). Su oficio de levita lo pondría en contacto con la función sacerdotal y el culto del Templo que sirve de metáfora base para el argumento central del escrito. Esto sin embargo también puede ser su debilidad, pues si bien la referencia al culto del Templo está presente, es también evidente que se refiere a la descripción teórica del mismo y no a la práctica que se daba en Jerusalén en el S. I. Quien escribió la carta conocía la normativa escriturística con respecto al culto del Templo, pero no su práctica, y eso pone objeciones a un levita que ha vivido en Jerusalén, como sería el caso de Bernabé.

También se ha propuesto a Clemente Romano, Silvano, Judas, y varios más, sin que sea posible proveer ninguna demostración conclusiva en ningún caso. Una propuesta con cierta consistencia ha provisto Lutero, para quien el autor sería Apolos. La descripción de Apolos que hace el libro de Hechos, como hombre versado en las escrituras, elocuente y hábil para el debate con el judaísmo sinagogal, de formación alejandrina (Hch 18:24) coincide con las características que presenta Hebreos. El carácter alejandrino aparece al notar la exégesis que hace de las Escrituras hebreas, que presenta afinidades filonianas. Más recientemente, A.v. Harnack ha lanzado la idea de que los autores serían el matrimonio de Priscilla y Aquila. Estos, que fueron judíos de origen romano, compañeros de Pablo, instructores de Apolos, habrían confeccionado este escrito como parte de la instrucción a los cristianos de origen judaico. El hecho de que una mujer fuera autora, sea sola o con su marido, explicaría porque en una época posterior donde se instaló un patriarcalismo más riguroso en las comunidades cristianas (1Ti 2:11-14) se habría procurado desconocer la autoría total o parcialmente femenina. Si fuera cualquiera de estos, o algún otro, queda en pie la expresión de Orígenes: "Sólo Dios sabe quien escribió la Carta a los Hebreos". Lo que interesa a nuestro estudio, en todo caso, es la señalada vinculación con la escuela de Filón de Alejandría, por lo que significa la integración de esta metodología interpretativa en un texto neotestamentario.

En cuanto a su estructura, se ha propuesto (A. Vanhoye)[1] una formulación concéntrica con su eje en 8:1-9:28: Cristo es el Sumo Sacerdote de los bienes venideros. El valor de esta propuesta es que pone de relieve lo que es el elemento más destacado y propio del escrito, que es su relectura de la tradición sacerdotal hebrea a la luz del hecho crístico. El gran quiasmo propuesto como estructura del texto destaca el sentido de la muerte de Cristo como sacrificio, creando una progresión para darle a este sacrificio un sentido de perfección, del cual proviene la exhortación a la conducta cristiana. No es el sacrificio el modelo para la fe, pero sí el fundamento de la misma. De hecho, a partir de 10:22 ya no hay referencias al sacrificio, aunque la idea de que la redención requiere disposición y sufrimiento sigue siendo constitutiva. Esta estructuración, tanto por su valor teológico como por el sentido estilístico va a destacar la particularidad de Hebreos como relectura e interpretación de las Escrituras.

Género y estilo propios

"Hebreos" puede ser considerada una composición homilética, dentro del judeo-cristianismo de influencia alejandrina. Ciertamente carece de los detalles introductorios de la carta: remitente, destinatarios, saludos. El texto mismo termina con una bendición y doxología (13:20-21) que parece dar conclusión a la exposición. El párrafo final, donde sí aparecen las señales epistolares (13:22-25), puede prácticamente desprenderse como un agregado. Casi se podría decir que, habiendo transcrito una homilía, el autor (o un colaborador cercano) la envía como carta añadiéndole una nota personal. En esa nota final el escrito es definido como "palabra de exhortación" (13:22). De esa manera el autor nos muestra su propia comprensión del texto que pone a circular: es una *paraklesis*, una exhortación, un estilo reconocible en la tradición de la oratoria clásica.

Vale la pena detenerse en esta definición. Porque la *paraklesis* reunía en sí distintas posibilidades. Podía tener el sentido que actualmente le damos a la palabra exhortación: llamado a cumplir con determinadas conductas, pedido o súplica a dar atención a ciertas cosas de interés del interlocutor. Pero a ese sentido se le agregan varios otros, entre los cuáles dos son los más destacados en el uso neotestamentario. Uno de ellos, de larga tradición en la lengua griega, es el sentido de "dar ánimo", templar el espíritu para la acción o la resistencia. Así la usa Pablo en 1Tes 5:11. Así, las arengas militares de los generales a sus soldados, ante el inminente combate, también son llamadas una "palabra de *paraklesis*". El otro uso del discurso de *paraklesis*, también con un largo recorrido literario, es la función de consuelo: sea ante el moribundo, o a la familia que sufre la pérdida de un ser querido, como también en otras situaciones: víctimas de injusticia, exilados, derrotados reducidos a esclavitud, pérdidas de bienes materiales o prestigio social (este podría ser el sentido en 1Tes 4:18). Estas piezas, sean discursos elaborados o incluso poemas, que seguían ciertas pautas y formas específicas, eran apreciadas en la cultura helenística, y su confección era considerada parte de la tarea del filósofo o el buen orador.

El contenido de "Hebreos" permite inclinarse por cualquiera de estas posibilidades. Ya que el escrito puede ser leído como una exhortación a mantenerse en de-

[1] Una exposición resumida de esta estructura puede verse en: *El mensaje de la carta a los hebreos*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1978. p. central.

terminadas conductas, a una cierta actitud ética, pues recurrentemente el autor incluye señalamientos de este tipo a lo largo de su escrito (así 2:1-4; 3:12-15; 4:11; 6:1-3; 13:1-3; etc.). Pero también puede ser presentado como una palabra de ánimo frente a la batalla que se aproxima, o en la cual ya se encuentran luchando (10:32-39; 12:1-5, los más evidentes entre muchos otros ejemplos). Finalmente también puede leerse como expresión del consuelo divino en tiempos de injusticia y persecución, como expresión de la gracia salvadora de Dios (4:14-16; 6:9-20).

Sea que nos inclinemos por una de estas posibilidades, o por la combinación de varias de ellas, lo cierto es que ello implica un género propio. Por que si bien dentro de otros textos encontramos párrafos con un claro sentido de *paraklesis* (los ejemplos citados en las cartas paulinas, entre otros), en Hebreos este elemento es totalizador. No está desvinculado con la teología sacrificial que lo nutre. Por el contrario, ésta aparece como la base desde la cual se hace pertinente la *paraklesis*. Pero esta exhortación, arenga o consolación se nutre de una particular exégesis de que la aleja tanto de la exhortación o consolación profética como del modelo paulino.

La hermenéutica de "Hebreos"

Al dirigirse a los descendientes de quienes escucharon a los profetas (Heb 1:1) el autor marca de entrada una cierta densidad hermenéutica. La relación entre el antiguo Israel y los profetas es puesta en paralelo con la de la actual generación y la revelación en el Hijo. Incluso la revelación sinaítica recibe el nombre de evangelización (4:2). Sin embargo, este aparente paralelo es rápidamente desmentido por la superioridad manifiesta de la revelación en Jesús con cualquier revelación previa. Con todo, esta superior y superadora revelación la encontrará aplicando una elaborada relectura de las revelaciones anteriores. En ese sentido tiene, con las Escrituras hebreas, una ambigua relación de continuidad y ruptura. Pues si bien, como se ha destacado, Hebreos tiene una referencia inevitable a los textos veterotestamentarios, su propio modo de expresión difiere totalmente de su fuente. Su permanente recurso a textos de la ley cultual, de los Salmos o de los profetas no le llevan a escribir prescripciones rituales, oráculos proféticos o himnos, sino a interpretarlos de una manera novedosa.

Esta relectura implica, al mismo tiempo, la incorporación de una nueva forma de interpretación de los textos de las Escrituras hebreas. Cuando los evangelios, especialmente Mateo, propone leer la vida de Jesús como el cumplimiento de las profecías, más allá de la interpretación particular que reciben los textos veterotestamentarios, la profecía se historiza, se la toma en su valor literario. Es cierto que ese valor literario es recreado para responder a la necesidad teológica de la demostración mesiánica, aunque los textos aludidos mismos no sean mesiánicos en su origen. También es cierto que los hechos históricos aparecen forzados en el molde mesiánico para responder a la prueba escriturística[2]. Sin embargo, serán las acciones puntuales que Jesús realiza las que cobrarán significado para ir discerniendo en él al Hijo de Dios. Esto lo establece explícitamente Juan (Jn 20:30-31), así como deja entender también tanto el prólogo de Lucas como el enunciado inicial de Marcos.

[2] Sobre cuanto hay en los evangelios de profecía historizada y cuanto de historia adaptada el texto profético, y cuanto de relectura del texto profético en función crística, ver la discusión de J. D. Crossan en *Who killed Jesus?*, Harper, San Francisco, 1995.

Pero también difiere de los modelos neotestamentarios de la exhortación. Quizás la exégesis tipológica que Pablo nos provee en 1Co 10-11 sea el modelo más cercano en su tratamiento de las Escrituras. Pero Pablo saca de allí una enseñanza directa para la comunidad creyente, en este caso sobre la idolatría, que luego extenderá a la participación en la ritualidad eucarística, o sobre las formas de la relación entre varón y mujer en la comunidad. El proceso que sigue el autor de Hebreos es ciertamente bastante más complejo. Hay una serie de mediaciones hermenéuticas que muestran una elaborada construcción cristológica y un uso más sutil de la tradición que la que nos ofrece Pablo.

También es cierto que Pablo no hace referencia ni interpreta en sus cartas los hechos del Jesús histórico, a excepción de los acontecimientos en torno de la Cruz y Resurrección, y esto de manera indirecta. Con todo, la teología paulina se sustenta en la existencia de ese testimonio, y ocasionalmente recurre a las expresiones de Jesús, como en el caso de 1Co 11:23 o 1Tes 4:15. La elaboración de los acontecimientos pascuales, por parte de Pablo, ya implican un grado de abstracción de la "prueba escriturística" más elaborado que el de los Sinópticos. Pero Hebreos, si bien recurrirá en algunas referencias tanto a datos episódicos de la encarnación de Cristo (Heb 5: 7-8) como a los florilegios de sabor paulino (Heb 1:5-14), en su centro estructural nos ofrece un nuevo mecanismo interpretativo. Su propuesta es una construcción que supone una serie de mediaciones más complejas, ya que abstrae de la simbólica cultual elementos que debe reinterpretar desde la óptica cristiana.

Alegoría y cristología en Hebreos

Desde un punto de vista teológico, Hebreos se nutre de una imaginería desarrollada sobre la concepción de sacerdocio y sacrificio. Mediante una exégesis típico-alegórica expone lo que quizás sea la cristología más abstracta del NT. La interacción entre el modelo sacerdotal y la acción de Jesús se organiza de tal manera que se esfuman las lecturas de la historicidad crística. En ese sentido es una construcción fuertemente simbólica (aún más que Juan), y su esfera privilegia lo "religioso" como el trasfondo de comprensión de la misión de Jesús.

A partir del cap. 3 se comienza con esta metáfora compleja. En realidad el tema es introducido en 2:17, donde se menciona la necesidad de la encarnación como paso de la redención, y se establece la vocación sacerdotal que tal encarnación contiene. En 3:1 se establece una asociación entre esta dimensión sacerdotal y la apostólica en Jesús, paralelo nada ingenuo que tendrá consecuencias duraderas en la historia del cristianismo. Más aún, cuando luego, en el desarrollo argumental del capítulo [3] ese paralelo se extiende a todos los hermanos (hermanas) que somos hechos "partícipes de Cristo" (3:14).

La verdadera dimensión de la metáfora comparativa no se ciñe solo a un elemento (Jesús como el gran Sumo Sacerdote), sino que recurre a ella para diversas manifestaciones, no siendo despreciable, por sus consecuencias, el paralelismo antitético entre el pueblo de la revelación mosaica y el nuevo pueblo que se constituye en torno de Jesús. Quizás la más llamativa es la duplicación entre un Templo terreno y un Templo celestial, que a su vez se extiende a la metáfora/analogía entre los

[3] Para el análisis del concepto de sacrificio, violencia simbólica de lo religioso, y la función de Hebreos dentro del cristianismo, nos remitimos a la obra de R. Girard.

espacios del Templo y los pactos divinos, el primero con Israel, el segundo por Cristo (caps. 8-9).

La hermenéutica de Hebreos no solo reelabora el texto veterotestamentario mediante su aplicación al ministerio de Jesús (corresponde ahora claramente llamarlo así a la luz de la propia teología de Hebreos), sino que a la luz del hecho crístico reelaborará la propia lectura interna del texto. El caso del "sacerdocio de Melquisedec" (cap. 7) es quizás el más marcado. Allí no solamente se reemplaza la función sacerdotal tradicional, aarónica, por la de Cristo, sino que se introduce una nueva lectura sobre el propio sentido de este sacerdocio, al interpretar la tensión entre este y la figura de Melquisedec, un personaje realmente ocasional de la historia abrahámica, elevado al nivel de máxima representación. Esto se hace a partir de la Resurrección de Cristo y el concepto de inmortalidad.

¿Antecedentes filonianos?

La complejidad de esta operación interpretativa solo es posible por la incorporación de esquemas importados de la filosofía helenista, de elementos platónicos y de una intertextualidad que queda oculta en la superficie del texto pero que aparece al desmontar sus mecanismos de soporte. Es allí donde verdaderamente hay que buscar la afinidad filoniana. Si bien muchos comentaristas y eruditos han trabajado sobre la posibilidad de encontrar paralelos entre Hebreos y la literatura de Filón de Alejandría, los resultados distan de ser unívocos. Mientras algunos encuentran paralelos entre el lenguaje, las figuras y los modos de las exposiciones, otros cuestionan la cercanía de estos textos. Es que las afinidades no deben buscarse tanto en los resultados como en los presupuestos metodológicos.

También se ha trabajado sobre posibles paralelos en Qumrán. Esto resulta aún más aventurado. Por cierto que los temas del Israel y el sacerdocio corrupto reemplazado por un nuevo Israel formado por quienes permanecieron fieles y han encarnado el verdadero sacerdocio se encontrarán en muchas fuentes literarias de la época. Pero la diferencia de Hebreos con los otros textos judíos cuestionadores de su entorno reside en que el antiguo sacerdocio no es reemplazado por ser corrupto (de hecho Hebreos no discute la legitimidad del sacerdocio actual del Templo ni su filiación aarónica), sino por insuficiente. En esto se distingue también de la tradición filoniana. No presenta la validez de la tradición mosaica en el contexto helenista, sino, por el contrario, su caducidad.

Es que, aun manteniéndose dentro del recinto del judaísmo en su reconocimiento del valor revelatorio de la relación de Israel con Dios, va a cuestionar la forma en que esa misma revelación fue recibida y vivida, y en el fondo, la misma capacidad salvífica de esa revelación separada de la actual presencia de Cristo. La ritualidad en la que se expresa la religión judía es una marca de esa insuficiencia: si fuese perfecta, no necesitaría repetirse asiduamente. La unicidad del sacrificio de Jesús es la marca de su perfección. Lo perfecto es único e irrepetible. Por eso, el texto, la "racionalidad" , el *logos* de esa revelación se puede abrir mediante una nueva interpretación que le da sentido, pero el culto, como ritualidad estética, ya no resulta válido. Es posible ver allí nuevamente el substrato de las corrientes filosóficas helenistas, especialmente las cercanas al platonismo. En esto Hebreos es filoniana.

Sin embargo, y esto es lo que la mantiene dentro la cosmovisión del judaísmo, la perfección de esta revelación no se alcanza por un puro ejercicio de la abstracción logocéntrica, sino por la encarnación y por la acción del Cristo en tanto acción histórica. Con todo lo que hemos dicho sobre el alto grado de abstracción y la complejidad de las mediaciones metafóricas que representa Hebreos, su argumento solo se sostiene, en última instancia, en la historicidad de la encarnación y el evento de la Resurrección. Elude así el docetismo gnóstico que amenazará a otras formulaciones en esta misma línea.

Esta concepción donde todavía la verdad no solo se revela ***desde el logos*** sino en ***la encarnación del logos***, en el caso de Hebreos se funda en una visión sacrificial de lo religioso, que, a su vez, resulta cuestionada. Se enmarca en la dimensión de la violencia simbólica[3]. Interviene la muerte para la remisión: la muerte es llevada a la dimensión de ley. Por otro lado, se invoca el Dios de la vida que ya no requiere otro sacrificio para mostrar su misericordia. Esta tensión, sólo hay vida a través de la muerte, propia de la teología israelita de la pureza, es usada aquí para señalar la caducidad del culto sacrificial. Se trata de una aporía que recorre toda la obra.

El sentido "canónico" de Hebreos

No vamos a entrar acá en los vaivenes de la compleja historia de la construcción del canon cristiano y las venturas y desventuras que nuestro escrito corrió hasta ser incorporado al mismo. Sabemos que, si bien no había aún un canon, ya Clemente Romano, hacia el 96 conocía el escrito y le da suficiente valor como para citarlo. Parece ser que en la Iglesia de Roma este escrito fue tempranamente apreciado, y por ello se convirtió en un fuerte candidato a su canonización. Su teología sacerdotal encontraría afinidad en ciertas tendencias ya íncitas en el así llamado "protocatolicismo" de la capital imperial y nuevo centro cristiano. Es parte de las ambigüedades de Hebreos, que mientras por un lado su argumento marca el fin de toda pretensión de un sacerdocio humano, y del culto sacrificial, por el otro la concepción de lo religioso que lo nutre, lo autoriza nuevamente. Este es quizás el punto saliente de la hermenéutica de Hebreos, de la cual es a la vez camino y ejemplo: siendo una relectura del texto de la Biblia Hebrea, en la que busca leer bajo la superficie del texto, se presta a si mismo a sus propias relecturas, y tras una argumentación en un sentido más o menos unívoco, quedan en sus raíces otros elementos que lo abren a otras interpretaciones.

La discusión no es ajena a nuestro tiempo. La preeminencia casi absoluta de los métodos histórico-críticos hasta no hace mucho, y cuya influencia decisiva se deja sentir aún dominante en los círculos académicos, prácticamente "cerró" los textos, confinándolos a su interpretación histórica. La literalidad del texto fue el objeto fundamental de estudio, la verificabilidad de su referencias directas la norma *stantis et cadentis*. Se podría señalar la afinidad metodológica "lucana": "habiendo investigado diligentemente, he puesto en orden los hechos ciertos..." (Lc 1:3). Pero Hebreos toma otro camino. Opta por valorar lo alegórico, la referencia oblicua, dejar su objeto metodológico subyacente. Ambiguo y exigente a la vez, un judaísmo cuestionador del judaísmo, un antiritualismo que engendra sus propios ritos (no dejen de reunirse..., 10:25), un discurso logocéntrico que requiere de un sustento práxico.

Hebreos no solo muestra un mensaje canónico, también abre la metodología hermenéutica. Si bien introduce no pocas contradicciones en su testimonio, nos obliga a tomar en serio la pluralidad de las relecturas posibles, la necesidad de poder ver más allá del sentido inmediato, la valoración múltiple del mundo de lo simbólico. La dinámica de "lo religioso" toma entidad propia, agregándose a las lecturas mucho más políticas que nos proveen otros textos neotestamentarios. Lo eterno se transforma en una categoría fundante, que da sentido a lo histórico. Y sin embargo, y por eso es canónica en su sentido más profundo, Hebreos sigue reconociendo en la historia de Jesús su hecho fundante, el verdadero canon que hace posible y creíble su alegoría.

Un segundo intento: la Epístola de (pseudo) Bernabé

La así llamada "Epístola de Bernabé" (en adelante Brn) ha sido conocida en el cristianismo desde antiguo, y podemos afirmar que se remonta a la época final de los escritos canónicos, o al periodo inmediatamente posterior a más tardar. Según los diversos estudios, la fecha de composición estaría entre el 100 como dato más temprano, o el 130 como el más tardío. Conoce probablemente el Evangelio de Mateo, ya que introduce con un legitimante "como está escrito" la cita del texto de Mateo 22:14 "muchos son los llamados y pocos los escogidos" (Brn 4:14). Esto nos lleva al año 100, donde el Evangelio de Mateo ya circula y tiene cierto reconocimiento. Por otro lado alude a la destrucción del Templo de Jerusalén, y conoce el intento de Adriano de construir un Templo para Zeus en las ruinas de la vieja Jerusalén (año 130), aunque este trabajo aún no ha comenzado (Brn 16:4). Esto nos lo presenta como un escrito muy temprano, y de allí que en algún momento haya sido un candidato a la inclusión canónica.

De hecho, su presencia en el *Codex Sinaiticus*, uno de los testigos más antiguos de las Escrituras cristianas, marca el reconocimiento que este escrito recibió de parte de al menos un importante sector del cristianismo primitivo. Clemente de Alejandría, hacia fines del S. II, lo cita abundantemente, considerándolo como un sustento con autoridad. Lo mismo ocurrirá tiempo después con Orígenes, que en una cita denomina a Bernabé "carta católica" (*Contra Celso, I, 17)*. De allí que la mayoría de los estudiosos se inclinen a ver esta obra como de origen alejandrino. Otro dato en ese sentido lo constituye el modo hermenéutico, emparentado con el estilo filoniano que ya hemos visto en Hebreos, y sobre lo cual volveremos. Ciertamente esta localización de la obra no recibe un apoyo unánime, ya que distintos autores han intentado ubicarla en otros contextos. No entraremos aquí en esa discusión. Para nosotros no interesa tanto fijar exactamente dónde fue escrita como poder comprender el modo de su aproximación e interpretación de las Escrituras hebreas.

La atribución a Bernabé de este escrito es común entre los autores del cristianismo temprano, aunque el escrito en si mismo no está presidido ni firmado por nombre alguno. Hoy día esa autoría es casi unánimemente cuestionada. La datación, el modo de la argumentación, su concepción del lugar del judaísmo, e incluso el modo de su vocabulario proveen fuertes argumentos contra la posibilidad de que el Bernabé mencionado en Hechos pueda ser el autor definitivo de esta obra. Las veces que el autor se refiere a si mismo lo hace, no como maestro sino como un hermano

entre hermanos (Brn 1:8; 4:6), pero diferenciándose de los de la "antigua alianza", a la que considera falsa, e identificándose con el pueblo de la "verdadera Alianza". A veces hace gala de una exagerada humildad (se presenta como "vuestra basura", Brn 4:9, o "la basura de vuestro amor" 6:5), que sin embargo es desmentida por el carácter de autoridad con que se expresa. Cabe señalar la incompatibilidad de que Hebreos y esta "Epístola de Bernabé" provengan de la misma pluma. Estilo, actitud, posición frente al judaísmo, situación contextual y vida eclesial desde la que parecen escribir son marcadamente diferentes. Más adelante mencionaremos algunas de estas diferencias. Donde coinciden, al menos en forma importante, es en sus recursos hermenéuticos, en el modo de usar las Escrituras hebreas.

Eso no impide que algunos piensen que hay un núcleo originario tomado de Bernabé, sea de su pluma o más probablemente de su palabra, que luego fue enriquecido por aportes sucesivos y la inclusión de otros materiales cristiano-primitivos que circulaban conjuntamente, para dar lugar a la obra que hoy tenemos[4]. La concurrencia de distintos elementos y motivos tradicionales del cristianismo primitivo en su polémica con la sinagoga rabínica, que probablemente han circulado independientemente, aparece como muy plausible. Sin embargo, hay fuertes argumentos para confirmar la unidad final de la obra. Si el autor definitivo se valió de antecedentes y fuentes variadas, como parece casi seguro, es evidente que su trabajo de edición fue tan exhaustivo que ha logrado mostrar el escrito como algo homogéneo, coherente en enfoque y estilo. Aunque homogéneo en estilo no significa ordenado argumentalmente o hermenéuticamente coherente, ya que por otro lado también se pueden percibir saltos argumentales, temas abandonados que son retomados después, o que no son retomados en absoluto en algunos casos, argumentos concurrentes que no encuentran síntesis final, etc. Los capítulos finales, con el célebre argumento de los dos caminos (Brn 18-20), que encontramos también en el comienzo de la *Didajé* (caps. 1-6), aparece como un agregado, luego de la conclusión casi terminante que tiene el escrito en Brn 17.

Esto ha dificultado tanto poder clasificar este escrito por su género como encontrar una estructura unitaria en la obra. Ciertamente, como hemos señalado en Hebreos, carece de los elementos propios de una carta, y se parece más a una homilía. Pero por su extensión y saltos argumentativos es problemático descubrir un hilo conductor para el conjunto, como la figura del Sumo Sacerdote que se ofrece a si mismo en sacrificio aporta para la comprensión de Hebreos. Por momentos parece un conjunto de argumentos apologéticos o catequéticos más o menos sueltamente ligados por una preocupación común: confrontar la interpretación judaica de las Escrituras. Esta polémica es la que aparece, entonces, como el organizador del discurso. Pero esta polémica, a su vez, conlleva la necesidad de ofrecer una lectura alternativa, y este es el punto que nos interesa analizar en este texto.

El uso de las Escrituras y la libertad hermenéutica

Si algo se propone la Epístola de Bernabé es realizar una relectura bíblica para demostrar como el judaísmo ha leído equivocadamente los textos de la Escritura

[4] Para una enumeración de estas alternativas ver: *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé.* Fuentes Patrísticas 3, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1992. Introducción a cargo de Juan José Ayán Calvo. pp. 130-134. En adelante citada como *FP3*.

y ahora, a la luz de Cristo, se impone una nueva lectura que revele el verdadero sentido. El problema que plantea este escrito va más allá de lo que tenemos en los textos canónicos. En realidad para nuestro autor no solamente los judíos no han terminado de entender el sentido oculto de las Escrituras sino que han sido llevados a una lectura que ha tergiversado todo entendimiento de los textos bíblicos, de tal manera que toda la teología israelita no es sino un gran equívoco, provocado por el engaño al que fueron conducidos por un ángel malo (Brn 9:4).

En su relectura de las Escrituras, sin embargo, "Bernabé" recurre a las formas hermenéuticas propias del mismo judaísmo que combate. Dice que los judíos han interpretado erróneamente el texto bíblico, por lo que nuestro autor quiere interpretarlo rectamente. Pero para ello hace uso de los mismos procedimientos con los cuales sus adversarios lo han hecho, a su entender, mal. Esta aparente contradicción muestra que, en el fondo, el problema no es de metodología interpretativa, sino de la fe que suscita el hecho de Cristo o su negación. Mientras los judíos han sido guiados al error por un ángel malo, quienes andan en el camino de luz (Brn 18:1) descubren, en los mismos textos y mediante los mismos procedimientos, lo que hace a su salvación y la verdadera obediencia a los mandamientos divinos.

Esta coincidencia metodológica puede verse en el hecho de que nuestro texto apela a las formas de trabajo exegético vigentes, propias del judaísmo de su época. Recurre a la tradición de la exégesis rabínica[5]. Su exposición de la Escritura es una "enseñanza" (Brn 9:9; 16:9-10) que no solo aporta sabiduría sino que además conduce a salvación. Esto es importante destacar: lo que salva es una determinada inteligencia de las Escrituras y el cumplimiento, en consecuencia, más acabadamente, de los mandamientos y prescripciones que de ello emanan.

En ese camino cabe una exégesis literal si así conviene. En el capítulo 2, cuando argumenta para combatir el culto sacrificial, echa mano a "la sabiduría, la inteligencia, la ciencia y el conocimiento" (v. 3) mediante una lectura literal del texto. Así, pues, las citas de Isaías, o una combinación de textos de Jeremías y Zacarías constituyen el sostén de un razonamiento y autoridad que se afirma en el sentido literal de los textos.

Pero este sentido literal de los textos es negado cuando conviene introducir un sentido alegórico. Así, pues, en el cap. 10, al exponer sobre el tema de los alimentos, dice que "el mandamiento de Dios no consiste en no comer, sino que Moisés habló en sentido espiritual. Lo referente al cerdo lo dijo por esto: No te unirás –dijo- a los hombres que son semejantes a los cerdos..." [6] (Brn 10:2). En medio de la explicación sobre cada uno de los alimentos impuros, dándoles un sentido alegórico, señala "Ya tenéis explicado completamente lo que se refiere a la comida" (Brn 10:10), para culminar el párrafo señalando "Mirad que bien legisló Moisés. Pero, ¿de dónde les vino a aquellos la comprensión o inteligencia de estas cosas? Nosotros, comprendiendo rectamente los mandamientos, los exponemos tal como el Señor quiso. Para entender estas cosas circuncidamos nuestros oídos y nuestros corazones" (10:11d-12). Dando a entender que, los judíos al circuncidar la carne tienen un en-

---

[5] Cf. L. W. Barnard: "The Epistle of Barnabas and its Contemporary Setting", en Temporini y Haase (eds.) *Aufstieg und niedergang der Römischen Welt,* II, 27, 1, de Gruyter, Berlin-New York, 1993, pp. 165-168. Este estudio nos ha servido de guía en varios puntos de este artículo.

[6] En las citas de Brn seguimos la traducción de J.J. Ayán Calvo en FP3, salvo indicación en contrario.

tendimiento carnal de los mandamientos, mientras que la fe permite acceder, vía alegoría, a su significado espiritual.

Esta interpretación alegórica puede ser tipológica, como cuando se habla de Adán en el cap. 6, o una alegoría figurativa de referencia miembro a miembro, como ocurre en el cap. 8, donde interpreta, al aludir al sentido de los mandamientos rituales: "La novilla es Jesús, los hombres que la ofrecen son los pecadores que lo inmolaron [...] Los niños que asperjen son los que han anunciado el evangelio del perdón de pecados..." (Brn 8:2-3). Aun más osada, en ese sentido, es la gematría midráshica que intenta sobre la circuncisión de los siervos de Abrahán. Vale la pena transcribir el párrafo: "Pues dice: *Y circuncidó Abrahán a dieciocho y trescientos hombres de su casa.* Así, pues, ¿que conocimiento le fue otorgado? Daos cuenta que primeramente habla de dieciocho y, tras un intervalo, de trescientos. Dieciocho se escribe mediante la iota (diez) y la eta (ocho). Ahí tienes el nombre de Jesús. Y puesto que la Cruz, representada por la tau, había de comportar la gracia, habla además de trescientos. Así, pues, manifiesta a Jesús en las dos primeras letras, y con la otra a la Cruz" (Brn 9:8)[7]. Como vemos, la interpretación alegórica de Bernabé no se priva de ninguna de las posibilidades que le da la variedad de corrientes interpretativas de su época si vienen al encuentro de su propuesta teológica.

Así, si bien no necesariamente hay una dependencia de Filón, sí puede notarse una afinidad metodológica, como en el caso de Hebreos. Aunque también es perceptible la influencia, o al menos el paralelismo, con otras técnicas interpretativas. Así se da la presencia del "pesher" que encontramos también en la comunidad qumranita. El "pesher" es el método interpretativo que procura una aplicación directa de un texto escriturístico a una situación actual. Si bien esa es, de alguna manera, la motivación de toda tarea hermenéutica, lo que hace el "pesher" es saltar las mediaciones y leer los acontecimientos actuales en los hechos y profecías del pasado. Este "concordismo" no es ajeno a como se sigue leyendo la Biblia en ciertos círculos fundamentalistas.

"Bernabé" recurre a esta variante interpretativa en diversos pasajes de su "epístola". Así, en 1:7 explicita[8]: "Nos hizo conocer el Dueño por medio de los profetas lo que ya ha venido y lo que está siendo, como también gustar las primicias de lo que está comenzando a darnos. Puesto que vemos como se pone por obra cada una según lo dijo, nos conviene de la forma más generosa y prominente conducirnos con temor de Él". El capítulo 4 es una muestra muy clara de esta lectura, aun-

---

[7] Las letras griegas Iota y Eta son las dos primeras letras del nombre Jesús, y la tau, igual en su grafía a nuestra T, tiene la figura de la cruz. Nótese como esta gematría se hace sobre el texto griego, y no sobre el texto hebreo, como querían los rabinos de Yavneh.

[8] En este caso nos apartamos de la traducción de J.J. Ayán Calvo. Preferimos hacer el texto un poco más literal en este caso para destacar toda su fuerza. Por ejemplo, Ayán Calvo traduce aquí "Señor" lo que yo traduzco por "Dueño". La palabra griega es *despotes*, que más vale se refiere al dueño de casa, y es distinta de *Kyrios*, que en el cristianismo primitivo había adquirido ya un peso propio para referirse a Jesucristo. Es claro que el autor no quiere introducir confusión y por eso recurre a esta expresión con la cual se refieren metafóricamente a Dios algunas parábolas (Dios como el *despotes* de la viña o de la casa). El vocablo designa, originalmente, al dueño de esclavos y de allí se extendió al propietario de un establecimiento trabajado con siervos. Si bien el griego también extendió su uso al Rey o gobernante que rige por voluntad propia un estado, no corresponde tampoco traducir por "déspota", por que esa palabra en nuestro lenguaje de hoy ha tomado otras connotaciones que no estaban en el griego koiné.

que en ella hace mención de una profecía de Henoc que no figura en los cánones vigentes de su tiempo (ni la LXX no los textos hebreos) ni en los textos henoquianos de los que hoy disponemos. Esto guía, en el mismo capítulo, su interpretación de las profecías de Daniel: invita a comprender la realidad vigente, en forma críptica como también ocurre en el Apocalipsis de Juan, como interpretación de esta lectura. Esto es repetido en otros lugares de nuestro texto: "Así, pues, debemos dar gracias al Señor porque nos dio a conocer el pasado, nos instruyó sobre el presente y no somos ignorantes respecto al futuro" (Brn5:3). La ya aludida mención de la destrucción y reedificación del Templo por parte de paganos (Brn 16) es leída con la misma clave.

Sin embargo, con este caudal de metodologías y lecturas que llegan a ser contrapuestas, lo que supuestamente se vuelve conocimiento y sabiduría espiritual termina resolviéndose en un nuevo legalismo, que se parece mucho a la herencia farisaica-rabínica que se le opone. Su instrucción termina en el agregado de "los dos caminos" (caps 18-20), y la descripción del "camino de la luz" es un nuevo elenco de prescripciones y prohibiciones con sentido apodíctico. Si bien, entonces, es posible percibir la influencia helenista y reconocer el trasfondo alejandrino al cual la tradición atribuye el origen del texto, queda también clara, en sus formas y mentalidad más que en su expresión directa, la herencia judaica que se percibe en este texto.

El sentido de la polémica antirabínica

De allí que no pueda evitarse una referencia al tratamiento que "Bernabé" da a "la cuestión judía". Desgraciadamente representa un paso más en la ruptura enemistosa del naciente cristianismo con su cuna hebrea. Es un salto que se va acercando al marcionismo en su negación total del judaísmo y del Dios veterotestamentario. Pues si bien todavía recurre a las Escrituras hebreas y se encuentra, como lo hemos visto, totalmente inserto en una mentalidad semítica, si bien en el modo relativizado que esta adquiere en el periodo helenista, en "Bernabé" el "ellos-contra-nosotros" toma una entidad creciente.

Pablo, en Romanos 9-11, realiza su más acabada exposición de la situación del Pueblo de la Promesa tras el hecho de Cristo. La Promesa sigue vigente y finalmente alcanzará su cumplimiento, si bien esta "suspendida" para dar espacio al injerto de los pueblos gentiles. La afirmación paulina mantiene "la adopción, la gloria, los pactos, la legislación, el culto y las promesas" como datos constitutivos del pueblo hebreo de los cuales proviene el Cristo y él mismo (Ro 9:4). El equívoco ha consistido en que la ley, en cambio de guiarlos a la justicia, hizo nacer una autosuficiencia que les ha impedido reconocer la necesidad de la gracia divina, la cual Cristo vino a manifestar. Pero Dios mantiene su misericordia para con los hermanos "en la carne" de Pablo, como tuvo misericordia de los gentiles en el tiempo de su desobediencia (Ro 1:28-33). La misericordia es la actitud de Dios hacia todos.

Hebreos, como hemos visto, se aleja más de esto. La promesa de Dios a Israel no solo no fue bien entendida y el sentido de la ley mal interpretado, sino que es en si misma insuficiente como camino de salvación. Constitutiva de este camino, por cierto, pero como antecedente inacabado de lo que se completará con el ministerio de Cristo. En el célebre capítulo 11, tras nutrir con ejemplos veterotestamentarios la magnitud de la fe de los héroes israelitas, sin embargo concluye "Y todos es-

tos, aun habiendo alcanzado buen testimonio por medio de la fe, no obtuvieron la promesa, habiendo provisto Dios alguna cosa mejor respecto de nosotros, a fin de que ellos no fuesen perfeccionados aparte de nosotros" (Heb 11:39-40).

Pero con Bernabé la misma Alianza con el pueblo hebreo es puesta en entredicho. La expresión del cap. 4 deja pocas dudas. Considera que decir que la Alianza es "de aquellos y nuestra" es acumular pecados. Por el contrario "ciertamente es nuestra, pues ellos la perdieron después que Moisés la recibiera. En efecto, dice la Escritura: *Estaba Moisés ayunando en el monte durante cuarenta días y cuarenta noches y recibió del Señor la Alianza, las tablas de piedra escritas por el dedo de la mano del Señor*. Pero como se habían vuelto a los ídolos, la perdieron. En efecto, así dice el Señor: *Moisés, Moisés, baja rápido porque ha caído en la iniquidad el pueblo que sacaste de Egipto*. Moisés comprendió y dejó caer de sus manos las dos tablas. Rompió su Alianza para que la de Jesús, el Amado, quedara sellada en nuestros corazones en la esperanza de su fe" (Brn 4:7-8). Es decir, la Alianza de Dios con Israel nunca llegó a completarse. De tal manera que, según Bernabé, a los ojos de Dios hay un solo pueblo al que se deben las Promesas: el cristiano. Israel no es sino una experiencia frustrada, algo que nunca llegó a ser plenamente. Por eso no puede ser ni antecedente ni preparación para la verdadera revelación, sino un camino desviado, una trampa tendida por el malo. Hay una sola revelación válida, una sola Alianza, la realizada en Cristo.

¿Qué ha llevado a alguien que sin duda proviene del judaísmo a una posición tan duramente antijudía? Se han intentado diferentes respuestas que no podemos analizar aquí en detalle, desde los que ven una confrontación con judeocristianos en la víspera de la definitiva disolución de estos grupos, hasta los que, por el contrario, entienden que esta es una catequesis defensiva frente a la agresividad del judaísmo de la diáspora alejandrina. Quienes no sitúan la carta en Alejandría consideran también la posibilidad de una contraofensiva ante las posiciones rabínicas que emanan de la escuela de Jamnia (Yavneh). En este caso, su actitud sería mucho más beligerante que la del Evangelio de Mateo, que se encuentra con el mismo escenario, dado que al ser más tardía refleja un momento más avanzado y determinante del enfrentamiento. Lo cierto es que tanto las alusiones directas como las indirectas que pueblan este escrito ponen un énfasis rupturista con el judaísmo que no tiene los matices teológicos que presentan los escritos canónicos. Del judaísmo solo se conservan las Escrituras, para ser interpretadas en oposición a la lectura judaica. Y sin embargo, el autor sigue siendo, sin quererlo, un ejemplo de la interpretación de las Escrituras según los modelos rabínicos[9].

Opción eclesial y proyección social

"Perseguidores de los buenos, aborrecedores de la verdad, amantes de la mentira, desconocedores del salario de la justicia, no concordes con el bien ni con el juicio justo, despreocupados de la viuda y del huérfano, no vigilantes para el temor de Dios, sino para el mal, alejadísimos de la mansedumbre y de la paciencia, amantes de la vaciedad, perseguidores de la recompensa, despiadados con el pobre, indolentes an-

[9] Un estudio más detallado del modo del "catecismo Tannaítico" en la Epístola de Bernabé en L. W. Barnard, *op. cit.*, pp. 180-190.

te el abatido, inclinados a la calumnia, desconocedores del que los ha creado, asesinos de niños, destructores de la obra de Dios, que vuelven la espalda al necesitado, que abaten al oprimido, defensores de los ricos, jueces injustos de los pobres, pecadores en todo" (Brn 20:2). Así describe la Epístola a quienes siguen el "camino del Negro". "El Negro" es una de las formas en que el autor nombra lo diabólico en la Epístola (4:10). Sin duda esta expresión nos resulta hoy sumamente prejuiciosa. En todo caso, se puede alegar en su descargo que si la carta es alejandrina podría suponerse que ello no implica una referencia racial, dado que la mayoría de los habitantes de la región, y consiguientemente los cristianos del lugar, serían de piel oscura. La metáfora del "camino de las tinieblas" evocaría, entonces, esta designación para lo diabólico, que también se encuentra en otros escritos de la época. No deja, sin embargo, de resultarnos molesta, y más allá de las posibles excusas, debemos reconocer que refleja elementos de una cultura discriminatoria que, agregada a su posición antijudaica y a su legalismo moral, da al lector moderno una visión negativa del mensaje del escrito. Vale, en cambio, como contraparte, su fuerte posición ante la corrupción y la insensibilidad de los poderosos frente a la necesidad de los pobres y humillados.

Finalmente, pese a su antigüedad y cierto prestigio entre algunos de los "padres" de los primeros tres siglos, no fue reconocida dentro del canon de las Escrituras cristianas. Lo cierto es que refleja un proceso de cierta cerrazón del pensamiento cristiano, y un sector de la Iglesia, que desgraciadamente fue creciendo en influencia, con una posición de desacreditación de su cuna judaica, de legalismo moral, no exento de una vertiente "espiritualista", aunque todavía en ciernes. Es uno de los pocos escritos cristianos primitivos que identifica a la fe con una serie de conductas prescriptivas[10], que son las que dan la recompensa de la vida eterna (Brn 21:1). Su principal objeto es la polémica antijudaica, demostrar la caducidad de la fe de Israel, y sus prácticas, proponiendo un "nosotros" cristiano que corrige y sustituye esa religión equivocada. La presencia de Cristo es más la de un revelador del nuevo código moral y de una gnosis salvífica que la del mediador de la gracia y del Amor de Dios. La justicia divina sigue siendo una justicia airada, compensatoria. La presencia de Jesús es prefigurada en los textos mosaicos y proféticos, es exaltada y reconocida en su filiación divina, pero carece de la sutileza paulina para descubrir en ella la dimensión de una total apertura de la economía divina, una presencia transformadora de la condición humana ante Dios.

Lo que nos deja Bernabé, en un sentido más positivo, es un ejemplo de la pluralidad de las posibilidades hermenéuticas. Es un muestrario de alternativas para la aproximación a las Escrituras, un repertorio de caminos abiertos para la interpretación. Si bien, por un lado, como queda dicho, se muestra dramáticamente antijudío, por el otro nos ofrece un rico legado de como resultan productivos la inteligencia judía y el estudio de las Escrituras al modo filoniano o rabínico, y aún el de los monjes de Qumrán. Resulta todo un antecedente de lo que hoy llamaríamos "la convergencia hermenéutica", donde una pluralidad de formas y enfoques metodológicos concurren a clarificar el sentido de las Escrituras. En eso la Iglesia puede rescatar el testimonio de esta "Epístola de Bernabé".

---

[10] Esto es especialmente notable en la ampliación de la metáfora de los dos caminos, que cierra la carta, y donde expande un catálogo similar de conductas y normas que encontramos en la *Didajé*. Por ejemplo, incluye una prescripción contra el aborto que no encontramos en otras listas cristianas de la época (Brn 19:5).

Para una reflexión inacabada

Hebreos y Bernabé pueden ser visualizadas como dos exponentes de una aproximación hermenéutica particular, distinta de las que predominan en la escritura cristiana primitiva. Con resultados diferentes. La carta canónica, aunque su presencia en el canon no fue un camino sin sus asperezas, inicia una lectura creativa que adquirirá fuerza como método en el transcurso de los siglos cristianos. Se podría decir que, en si misma, es ya un ejemplo anticipado de los que los medievales llamarán el "cuádruple sentido de las Escrituras": literal o histórico, ético, alegórico y anagógico o escatológico. Algo similar encontramos en Bernabé, aunque sus resultados finalmente quedan insuficientes.

¿Por qué una entró en el canon, a pesar de las dificultades tempranamente reconocidas para establecer su autoría, y la otra no, aun cuando su origen y autoridad parecían a la sazón mucho más claro? Los vericuetos de la historia de la formación del canon, que nos es bastante esquiva en cuanto a datos y certezas, no parecen dar razón suficiente. La historia posterior, sin embargo, nos permite ver el tema con otra perspectiva. Más allá de cuestiones de poder, tendencias y prejuicios de los cuales ninguna decisión está exenta, Hebreos mantiene, aun con sus dificultades y con la carga que significa la concepción sacrificial que la organiza, una apertura al hecho de Cristo y un vínculo con la Antigua Alianza que no encontramos en Bernabé. Esta última es testigo, en cambio, de un proceso de endurecimiento del cristianismo primitivo y está dominada por la dramaticidad de una polémica que con el tiempo tomaría visos criminales.

La tarea hermenéutica se propone abrir el texto, exponer las riquezas ocultas en las sabidurías múltiples que nos han sido legadas. Desgraciadamente, mucho en la historia de la tarea interpretativa se ha volcado más a la polémica que a la creación de alternativas que nutran a la fe de las nuevas visiones que la hacen vital. La dimensión canónica también debe verse en esa perspectiva: el canon no está para cerrar, sino para orientar. No es el lecho de Procusto sino el metro en la mano del arquitecto que planifica para construir, que usa la medida para proyectar y no para excluir. La tensión entre Hebreos y Bernabé, donde con metodologías afines se orientan lecturas distintas puede ser un ejemplo de ello.

Néstor O. Míguez
Buenos Aires, Agosto 2002
ISEDET
Camacuá 252
1406 Buenos Aires, Argentina

PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA
MONIKA OTTERMANN, JOSÉ ADRIANO FILHO

APOCALÍPTICA CRISTIANO-PRIMITIVA: UNA LECTURA HACIA DENTRO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y HACIA FUERA DEL CANON[1]

Resumen
Este artículo es un estudio de tres libros apocalípticos cristianos anteriores al 150 d.E.C/(después de la Época Común), el Apocalipsis de Juan, la Ascensión de Isaías y el Pastor de Hermas. De ellos, solamente el primero fue aceptado finalmente en el Nuevo Testamento. La investigación persigue dos fines: Mostrar la experiencia religiosa de los grupos proféticos que produjeron esta literatura de visiones y viajes celestiales. Y preguntar por qué dos de estos libros fueron dejados fuera del canon.

Abstract
This article is a study of three Christian apocalyptic books written before 150 C.E., the Revelation of John, the Ascension of Isaiah, and the Pastor of Hermas. Only the first of them was accepted in the New Testament in the end. The investigation has two goals: To show the religious experience of the prophetic groups who produced this literature about visions and heavenly journeys. And to ask why two of these books were left out of the canon.

El canon nos predetermina lo que hay que leer. Y como sucede muchas veces, a nuestra lectura de la literatura cristiana-primitiva, antecede el estudio académico de la misma, y así leemos apenas lo que fue seleccionado por las iglesias cristianas del tercer siglo como literatura genuinamente cristiana. Pero el canon no detiene ahí su influencia sobre nuestra lectura, no dice únicamente lo que hay que leer, sino también cómo leer. Se trata de una introyección dogmática sobre los textos, de un leer lo que es cristiano, aislado de otros textos que estaban en armonía en la biblioteca de cristianos y judíos del primer y segundo siglo. Por ejemplo, si preguntamos a un estudiante de teología en un seminario, lo qué es la apocalíptica del cristianismo primitivo, dónde encontrarla, la respuesta en la mayoría de los casos será: en el Apocalipsis de Juan, en Marcos 13 (y paralelos), en I Cor 15 y en I Tesalonicenses. Es una respuesta correcta, pero miope, ya que aísla el Nuevo Testamento de toda la rica producción literaria de judíos y cristianos en aquel tiempo. Hablamos de judíos y

[1] Este texto es resultado de discusiones del grupo de investigación "Estruturas Religiosas Convergentes no Judaísmo e Cristianismo do Primeiro Século" (UMESP/FAPESP).

cristianos, ya que entendemos que los límites entre las religiones, apenas estaban rígidamente definidos, hacia fines del primer siglo, camino del segundo, y que los primeros cristianos seguirían alimentándose por mucho tiempo, de la apocalíptica judaica, como lo muestran las inserciones cristianas en obras como los Testamentos de los Doce Patriarcas o los Oráculos Sibilinos.

Surgen, por lo tanto, las cuestiones: ¿Cuál es la relación entre elección canónica y la evaluación del perfil religioso del texto? ¿Puede la elección canónica determinar el grado de relevancia de un escrito bíblico? Una vez canonizado, ¿debe ser interpretado con la perspectiva de los que lo eligieron, en este caso, de la iglesia antigua y sus reflexiones dogmáticas?. O, ¿puede un texto, aunque esté canonizado, ser leído como una expresión religiosa particular de una comunidad en el pasado?. Igualmente, ¿pueden textos de un mismo género literario ser desvalorizados religiosamente, por no haber sido incluidos en el canon?.

En este artículo, nos proponemos presentar tres escritos apocalípticos del cristianismo de fines del siglo primero y comienzos del siglo segundo. Ellos presentan tanto tradiciones comunes, como establecen cuestiones específicas. Nuestro objetivo es mostrar que ninguno de ellos, sea canónico o no, puede tener la riqueza de sus contenidos, limitados por criterios dogmáticos posteriores y que todos contribuyen para una mejor comprensión de la apocalíptica cristiana-primitiva y sus relaciones de intercambio con la apocalíptica judía. En el caso específico del Apocalipsis de Juan, el único canónico que analizaremos, buscaremos de propósito una puerta de entrada en común, que nos muestre que, a despecho de su elección para componer el conjunto de escritos centrales para la fe cristiana, tiene una perspectiva muy propia de experimentar la religión. En el caso del Pastor de Hermas o de la Ascensión de Isaías, enfatizaremos su importancia para sus comunidades y el hecho de que, a pesar de no ser parte del Nuevo Testamento, son escritos genuinamente cristianos.

I. Viaje al cielo, liturgia celeste y comunión con los ángeles en el Apocalipsis de Juan: un ejemplo de apocalíptica visionaria, en el cristianismo primitivo

La relación ángeles y seres humanos en el Apocalipsis

Uno de los relatos más sorprendentes del Apocalipsis de Juan, es narrado por duplicado. Se trata de dos ocasiones en que Juan se postra para adorar al ángel que hablaba con él. Juan es impedido de hacerlo y es considerado por el ángel como perteneciendo a un status superior, no debiendo, por lo tanto, adorarlo. Veamos las dos escenas y sus contextos.

En la primera ocasión, en Ap. 19,1-10, la narración hace parte de una linda cena litúrgica, en la cual Dios es alabado por la destrucción de Babilonia, narrada en los capítulos 17 y 18. La alabanza es entonada por *"el estruendo de una numerosa multitud"* (19,1). Ellos entonan dos *"¡Aleluyas!"* (v. 1 y 3). Son interrumpidos por una escena de postración frente al trono de Dios y las palabras de alabanza de los veinticuatro ancianos y de los seres vivientes. Por ellos es entonado el tercer *"¡Aleluya!"* (v.4). Nuevamente se escucha una voz de una gran multitud, descrita ahora con un mayor énfasis, que entona el cuarto *"¡Aleluya!"* , que parece tener la función de anunciar la realización del ciclo de las plagas: *"¡Aleluya! El Señor Dios nuestro, el todopoderoso, ha comenzado a reinar"* (v.6).

Esta breve, pero intensa secuencia litúrgica, nos remite al escenario del capítulo 4, en donde Juan ve la alabanza de los veinticuatro ancianos y de los seres vivientes, al que está sentado en el trono. Ahora estos personajes, se encuentran acompañados y haciendo coro con la multitud. Parece que todo el desarrollo de las plagas escatológicas, en las cuales los poderes del mal son expulsados de la tierra, es visto como una gran concentración del culto en los cielos, por los seres celestiales tal como son imaginados en Ezequiel 1 e Isaías 6, y por la multitud, cuya primera aparición la tenemos en el capítulo 5.

En el versículo 9 la cena litúrgica, llega a su fin con una orden del ángel a Juan: *"Escribe: Bienaventurados aquellos que son invitados a la cena de las Bodas del Cordero.* Y añadió: *Palabras verdaderas de Dios son éstas."* Se trata de una mezcla de encargo para escribir con una declaración que sella la veracidad de la revelación. Estas palabras del ángel dirigidas al profeta Juan, la orden para escribir y la certificación de que lo que le fue revelado son las *"verdaderas palabras de Dios"*, exigen de él una postura obediente y de reconocimiento con aquel que le conduce a los cielos y a las revelaciones del *eschatón.* Juan se postra (*epesa emprosten*) ante los pies del ángel para adorarlo (*proskunesai*). ¿Se trata de una actitud de respeto o de una postura cúltica? El vocabulario y las referencias al culto a los ángeles en el Nuevo Testamento[2], pueden indicar que se esperase de Juan, el adorar a este ser que asume una postura de mediación en los cielos. Al fin y al cabo, es él el que conduce a Juan por el cielo, permitiéndole tener las revelaciones.

Pero, sorprendentemente, el ángel no permite a Juan que se postre y le adore, diciéndole:

> *" Mira, no hagas esto, que yo soy un simple consiervo tuyo y de tus hermanos, esos que se mantienen como fieles testigos de Jesús. Sólo a Dios debes adorar. Y es que dar testimonio de Jesús y tener espíritu profético es lo mismo."*

Estas palabras no son habituales y no tienen paralelo en la literatura judaica de este período. El ángel busca identificarse con Juan. La expresión *sundoulos* (consiervo) también aparece en 6,11 y allí se refiere a los consiervos en el sufrimiento, los que tienen que esperar el juicio divino. Esta expresión es, en el Apocalipsis, semejante a *sunkoinonoi*, que también aparece relacionada con el sufrimiento en 1,9. Se trata, por lo tanto, de una expresión que implica un compañerismo en tiempos de sufrimiento.

Pero el ángel no es únicamente consiervo de Juan, sino también *"de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús"*. ¿Quiénes son estos "hermanos" (*adelphoi*) de quienes el ángel se considera también consiervo?. La respuesta a esta cuestión fue muy influenciada por la tesis de que Juan estaba acompañado en su plegaria por un grupo de profetas. De esta manera, Juan y su grupo, se constituían en un liderazgo profético-carismático. Así el ángel estaría legitimando estos líderes, al decir que Juan no debería adorarlo, ya que él era consiervo de Juan y de su grupo profético. ¿Qué efecto podría tener esta afirmación en los lectores del Apocalipsis? ¿No tendrían estos líderes, de esta manera, una autoridad incuestionable?

La última frase del versículo 10, parece dar razón a esta lectura: *"Ya que el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía"*. Esta relación de "testimonio" con

---

[2] Este es el debate que está por detrás, por ejemplo, de los dos primeros capítulos de la Epístola a los Hebreos, que intentan demostrar que Jesús es superior a los ángeles.

"espíritu de profecía", podría ser, en este contexto, una referencia a un liderazgo profético. Retomaremos esta cuestión cuando analicemos la segunda cena –o cena paralela- en que un ángel nuevamente impide a Juan adorarlo.

Según la visión de la Nueva Jerusalén, un ángel pronuncia dichos que certifican al lector de la veracidad de sus palabras: *"Estas palabras son fieles y verdaderas. El Señor, el Dios de los espíritus de los profetas, envió a su ángel para mostrar a sus servidores las cosas que, en breve, sucederán"* (22,6-7). Este ángel es, de acuerdo con 21,9 *"uno de los ángeles que tienen las siete copas llenas de las últimas plagas"*, se trata de un ángel muy importante, toda vez que él, es el responsable para el desarrollo de las últimas y más decisivas plagas escatológicas. Debemos recordar que cualquier proximidad entre este ángel y el profeta Juan, no es habitual en la apocalíptica judaica. En 22,7 tenemos la trascripción de una palabra del Señor: un anuncio de su venida y una bienaventuranza: *"Mira, que estoy a punto de llegar. ¡Dichoso aquel que haga caso de las palabras proféticas de este libro!"*

La cena repite el camino que vimos en 19,10. Juan destaca su papel de visionario, en un testimonio singular y enfático de experiencia religiosa en primera persona: *"Yo, Juan, soy el que oyó y vio estas cosas. Y cuando las hube visto y oído, me postré a los pies del ángel que me había mostrado estas cosas, para adorarlo"* (22,8). Se destaca aquí el enfático *kago ioannes* y la repetición de *"el que oyó y vio"* en un único verso en relación al ángel, el mediador de esta experiencia. Es como si Juan se presentase al ángel diciendo: yo te rindo la adoración debida, pero mira, cómo soy importante, como medio de revelación. Notemos que si en 22,7 hay referencia al ángel enviado a mostrar las cosas que en breve sucederán *a sus siervos*, esta experiencia, en el Apocalipsis de Juan, que se concretiza en el *"mostrar estas cosas"* a Juan. Sin duda la autoridad de Juan y su carácter paradigmático son destacados, aunque dentro de un cuadro mayor de revelación *"a sus siervos"*. Esta tensión tiene que ser mantenida en la interpretación.

Juan es impedido, nuevamente, de postrarse ante el ángel, para adorarlo. Pero esta vez, él se justifica con la siguiente frase: *"¡Mira, no [hagas esto]! Yo soy consiervo tuyo, y de tus hermanos, los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro. Sólo a Dios debes adorar"* (v.9). Un texto sorprendente. Si en 19,10 había la posibilidad de entender que el ángel se estaba equiparando al círculo profético de Juan, del cual Juan era el líder, ahora el texto lo inserta en un triángulo de relaciones:

a) los siervos a los cuales *"las cosas que en breve sucederán"*, son mostradas;
b) Juan, el que *"oyó y vio"* ;
c) Y el ángel, que no es superior a los *"hermanos, los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro"*.

La pregunta es si la descripción hecha por el ángel de estas personas, presupone una separación entre los "hermanos y profetas", de un lado, y de los que "guardan las palabras", del otro lado. Estas expresiones están también presentes en los primeros versículos del libro:

> *"Revelación de Jesucristo, que Dios dio para mostrar a sus siervos las cosas que, en breve, sucederán, y que él, enviando por intermedio de su ángel, notificó a su siervo Juan, el cual testifica que todo lo que vio, es palabra de Dios y testimonio de Jesu-*

cristo. ¡Dichosos aquellos que oyen estas palabras de esta profecía y cumplen las cosas escritas en ella!, puesto que el momento decisivo está cerca". (1,1-3).

Todos los elementos de las dos narraciones, de 19,10 y de 22,8-9, están presentes en el comienzo del libro, inclusive las características de *"testificar...el testimonio"* (*hos emarturesen...ten marturian*) y de guardar *"las cosas en ella escritas"* (es decir, las "palabras de la profecía"). O sea, la doble narración del ángel que se recusa de recibir adoración, contiene todos los elementos de descripción que cualifican al grupo de Juan, sea el de "mantener el testimonio" y el de "guardar" las palabras del libro, tal como eran presentadas al comienzo del libro. En mi opinión, no es posible distinguir los atributos de Juan de los de sus compañeros, una vez que en 22,6-9 la relación de Juan como el que oye y ve lo que es mostrado a los consiervos, apenas hace a Juan un representante mayor de este grupo, cuyas características son las mismas.

Cuando el ángel afirma ser igual *"a los hermanos, los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro"*, está demostrando el status elevado, no sólo de Juan, sino de todo el grupo ligado a él. Finalmente, esta expresión aparece en las bienaventuranzas de apertura del libro, destinadas a todos los lectores. Igualmente, "mantener el testimonio" es una exigencia dada a todos los lectores y oyentes del Apocalipsis de Juan (2,13 y 17,6). Estos datos nos deberían bastar, para diluirnos una división estricta entre los "hermanos y profetas" del resto de la comunidad juanina. Al contrario, parece que estas expresiones deben ser entendidas como expresiones de auto-identidad colectiva de esta comunidad cristiana de Asia Menor: todos los miembros de la comunidad del Apocalipsis se auto-comprendían como profetas y todos entendían frecuentar el mundo angélico.

Comunidad en el culto, en los cielos

Al impedir que Juan dé culto al ángel, le dice: *"Adora sólo a Dios"* (22,9). Esto puede ser entendido de dos modos:

a) o el ángel simplemente reprende a Juan por intentar adorarlo, como si solamente a Dios es debida la adoración, siguiendo la tradición neo-testamentaria del culto a los ángeles; o
b) el ángel, reconociendo el status de Juan y de su grupo como 'angélico', los remite al ámbito propio de los ángeles, a la adoración a Dios en los cielos.

¿Sería el lugar de los ángeles y de los *"hermanos, los consiervos"* , adorar a Dios delante de su trono? En caso afirmativo, ¿en qué momento se concretiza esta comunión o equivalencia de dignidad entre los seres humanos y los ángeles en el Apocalipsis?.

a) Experiencia de éxtasis y de viaje celestial del profeta Juan

En el capítulo 4, encontramos el relato de Juan siendo transportado en éxtasis al cielo, donde contempla sin mayores dificultades, el culto celestial delante del trono de Dios y de la entronización del Cordero. En nuestros apocalipsis judaicos, es-

te tipo de experiencia extático-visionaria tomaría cierto tiempo en preparativos, superación de amenazas, más allá de alcanzar los varios cielos en serie.[3] Pero Juan, excepcionalmente, es invitado a subir y entrar por la puerta abierta y, sin ningún tipo de transformación explícita, entra en el lugar más santo y reservado que un judío de su tiempo podría imaginar. Según Apocalipsis 4,1-2:

> *"Después de estas cosas, miré, y he aquí que estaba una puerta abierta en el cielo; y la voz semejante a una trompeta, que me había hablado al principio, decía: Sube aquí y te mostraré lo que sucederá en adelante. Y luego fui arrebatado en espíritu, y he aquí que un trono estaba colocado en el cielo y alguien sentado en el trono".*

Una vez elevado a los cielos en éxtasis[4] Juan presencia el culto realizado delante del trono de Dios por ángeles, por los 24 ancianos y los *hayyot*, los seres vivientes. El texto tiene la siguiente estructura:

v. 1 a 2ª - introducción a la visión
v. 2b a 3 – descripción del trono y de su ocupante ("sobre el trono").
v. 4 a 6 - descripción de los 24 ancianos ("alrededor del trono"); fenómenos epifánicos y los siete espíritus de Dios ("del trono" y "delante del trono").
v. 7 a 8 - descripción de los cuatro seres vivientes; recitación del *kedushá*.
v. 9 a 10 – el culto de los seres vivientes y de los 24 ancianos ("al que está sentado en el trono", "delante de aquel que está sentado en el trono", "delante del trono"); proclamación del "digno es..."

Esta participación de Juan en el culto celestial, lo habilita para iniciar la serie de visiones sobre el juicio de Dios sobre los pueblos (los tres ciclos de plagas), la manifestación de los monstruos al final de los tiempos (cap. 13), la destrucción de Babilonia (cap.17-18), el juicio (cap. 19,11-20,15), la visión de la Nueva Jerusalén (21,1-22,5). El hecho de las visiones al final de los tiempos, que suceden después de su ascensión a los cielos, y la contemplación del culto delante del trono de Dios, no es un mero capricho literario. Las visiones sobre el futuro, sobre el castigo de los impíos y la salvación de los justos, están aseguradas por el hecho de haber sido presentadas a Juan, en el ámbito donde la historia de los seres humanos y del cosmos, se decide: frente al trono de Dios. Es allí que los sellos son abiertos, y es a partir de ahí que los ángeles conducen a Juan en sus visiones. También debemos observar que las visiones de la parte principal del libro del Apocalipsis (4-22) se inician con una cena cúltica (c.4 y 5) y son comentadas por otras tantas escenas: (7,9-17; 11,15-19; 12,10-12; 15,2-4; 16,5-7; 19,1-10).

Pero, ¿es Juan el único que asciende a los cielos? ¿Es el único en ver y participar de los cultos celestiales? ¿O él representa apenas a su grupo, en la narración? ¿Cuál es la relación, aquí, entre la experiencia visionaria de Juan y el status angélico de sus compañeros, de acuerdo a lo indicado en Apocalipsis 19 y 22?

---

[3] Nogueira,P.A. de S. Êxtase visionário e culto no Apocalipse de João. Uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da Apocalíptica, in: RIBLA nº 34 (2000), p.41-64

[4] ver Nogueira, P.A. de S. E Aune, D. Revelation 1-5 (World Biblical Commentary 52). Dallas, Word Books, 1997, p.283-284. Observen cómo él traduce la expresión *egenomen en pneumatí* en "I was in a prophetic trance".

b) Una comunidad cúltica en éxtasis: autocomprensión religiosa en el cristianismo primitivo

En esta esfera cúltica, se desarrolla la estructura literaria del libro del Apocalipsis. No hay evidencias de que Juan deje este escenario, inmediatamente después de la apertura de los primeros sellos, al contrario, hay secciones en el libro cuyos acontecimientos son comentados por medio de himnos, doxologías y aclamaciones, sugiriendo que las cenas ocurren o son mostradas inicialmente (quizás no así en el cap. 17, donde Juan es llevado al desierto) frente al trono, delante de la comunidad litúrgica celestial.

Hay narraciones en las cuales los cielos son habitados por multitud de seres humanos, tal ocurre en Apocalipsis 7. Después de la presentación de los cristianos, clamando por el juicio y la venganza por su sufrimiento (6,9-11), leemos referente a una multitud adorando a Dios en 7,9-10:

> *"Después de estas cosas, miré y vi una multitud enorme que nadie podía contar, de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas, estaban de pie ante el trono y ante el Cordero, vestidos de blanco, con palmas en las manos; y clamaban con fuerte voz, diciendo: A nuestro Dios que está sentado en el trono, y al Cordero, se debe la salvación"*

La identidad de esta multitud es un enigma. Son presentados como los que *"vienen de la gran tribulación"* (14) y que ahora *"se hallan delante del trono de Dios y lo sirven de día y de noche"* (15). Al afirmar que ellos vienen de la *"gran tribulación"*, el texto los vincula con los lectores y con el propio profeta, toda vez que Juan es *"compañero"/ (sunkoinonoi)* de los mismos en la tribulación (1,9).

La exégesis moderna se orienta a entender que las personas y las multitudes presentadas en los cielos, representan a los cristianos muertos, probablemente en persecuciones (supuestamente, persecuciones romanas, en el siglo primero). Se trata, por tanto, de una visión proléptica/anticipada de los cristianos que murieron fieles y que ahora son bienaventurados. Esto serviría como incentivo a la fidelidad, para los lectores. Por más orden que esta separación entre realidad y expectativa escatológica, pueda intentar traer al texto, existe otra posibilidad de comprensión de estas visiones. Ellas podrían, simplemente, representar a las mismas personas, que sufren y están en tensión con su mundo social, de una manera ambigua: ellas sufren (o consideran que un tiempo de persecución está al caer) en el presente, pero mediante sus celebraciones de culto, se encuentran también en el presente, adorando ante el trono de Dios.[5] Claro que todavía hay una reserva escatológica, ya que en 7,15b encontramos el uso del futuro en la expresión: *" pues el Cordero que se encuentra en medio del trono, los apacentará (poimanei) y los guiará (odegesei) hacia las fuentes del agua de la vida. Y Dios les enjuagará (eksleipsei) de los ojos toda lágrima".*

En mi opinión, la visión del culto celestial en Apocalipsis 7 , no se restringe a los mártires en los cielos, sino que es accesible a toda comunidad joanina[6], promo-

---

[5] Encontramos este tipo de dualismo temporal, también en el capítulo 12, donde las aclamaciones de 12,9 y la exclamación para la alabanza de 12,12, exaltando la victoria de Miguel –obtenida con la ayuda de los cristianos, con "la palabra de su testimonio"- contra el Dragón en un tiempo en que las penas escatológicas están apenas iniciándose, con la caída del Dragón sobre la tierra.

[6] El contexto del culto celestial, presenciado por Juan en el cap. 4 , tiene seguimiento ahora en el cap. 7 Las credenciales de los que alaban en 7,14 son también semejantes a las de los cristianos fieles en

viendo la resistencia en un tiempo de tensión en su ambiente social, practica cultos de trance, en los cuales cree tener acceso a la esfera celestial en sus celebraciones. No hay por qué diferenciar estas experiencias radicales del poder extático de las expectativas escatológicas. Al contrario, creo que las expectativas escatológicas del Apocalipsis, derivan de experiencias radicales de poder, de este tipo.

Este tipo de presentación ambigua de las personas, no es desconocida en el lenguaje apocalíptico. Ellas son descritas como víctimas de la violencia, como las que se encuentran bajo el altar en Ap 6,9-11 clamando por venganza y, al mismo tiempo, como exaltadas, al igual que las que tienen acceso a Dios en los cielos. En el judaísmo del Inter-testamento, encontramos expresiones semejantes, principalmente en los Manuscritos del Mar Muerto, donde se lee de personas marginadas que "habitan el consejo de los *elohim*" (4Q491c), o que están entre los "ejércitos celestes" (1Qha)[7].

Las estrategias de afirmación de la autoridad del visionario Juan, en el Apocalipsis

Intentamos mostrar cómo el libro del Apocalipsis, presupone un mundo compartido entre el profeta Juan y su comunidad lectora. Esta profecía visionaria parece presuponer la implicación de su audiencia en el ámbito de la experiencia religiosa que la genera. Es como si las celebraciones y fragmentos litúrgicos del Apocalipsis, fuesen recreaciones de experiencias litúrgicas reales. Al proponer que los vencedores en el cielo, sean representaciones de la comunidad del Apocalipsis en sus cultos de éxtasis, no estamos sugiriendo que Juan apenas confirme en su profecía, elementos de la vivencia religiosa de su grupo. La llamada juanina a la fidelidad, resistencia, conversión y compromiso, especialmente en las cartas a las siete iglesias (c. 2 y 3), indican que la imagen que el Apocalipsis trae de las comunidades exaltadas en los cielos, puede ser muy ideal. Se da un llamado retórico en el libro y en sus estrategias literarias. Tanto la conducción en éxtasis de Juan a los cielos, como la presentación gloriosa de sus lectores en el culto celestial, funcionan también de esta manera. Es decir, el profeta Juan no está únicamente constatando cosas sobre su comunidad, sino también pretende comprometerlos, aún más, con esta manera de vivir su fe, en la comunidad y en la sociedad. Y para hacer esto –revelando los secretos del final de los tiempos– Juan y su escrito requieren de una autoridad no ordinaria.

Aparte de identificaciones más o menos sutiles entre el autor y el lector / oyente, el Apocalipsis también deja trasparentar la forma cómo pretende ser leído.

---

las cartas a las comunidades del Apocalipsis: *"...lavarán sus vestiduras, y las blanquearán en la sangre del Cordero"*, como en 3,5: *"el vencedor será así vestido con túnicas blancas"* y en 6,11: *"a cada uno de ellos les fue dada una vestidura blanca"*. Al comienzo del parágrafo, en 7,9, ellos son presentados como los *"vestidos con vestiduras blancas"*.

[7] Ver Chazon, E.G. Liturgical Communión with the Angels at Qumran, in: Sapiential, Liturgical Proceedings of the third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo, 1998, D.K-.Falk, F.García Martínez, E.M.Schuller. leiden: Brill,2000, p.95-105 y Smith, M.Ascent to Heavens and Deification, in 4QMª,in Archeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in memory of Yigael Yadim (JSOT). Lawrence Shiffman (ed.). Sheffield: JSOT Press, 1990, p. 181-188.

En 1,3 , que habíamos citado arriba, encontramos un *makarismo*, es decir, una bienaventuranza:

> *"Bienaventurados aquellos que leen y aquellos que oyen las palabras de profecía y guardan las cosas escritas en ella, ya que el tiempo está cercano".*

Este género literario, consta de una promesa o declaración de salvación condicionada. En este caso, únicamente pueden ser salvos aquellos que leen (*anaginoskwn*) y guardan (*terountes*) la profecía, las *"cosas en ella escritas"* (*ta en aute gegramena*). Se da una relación necesaria entre el "*leer*" y el "*guardar*" y una identificación entre *"palabras de profecía"* y el escrito. Y esta postura en relación al texto (!) es condición para ser un bienaventurado, para la salvación. Es decir, no es un libro cuya lectura sea apenas informativa, o que puede ser leído, y consultado, luego de lo cual se puede retener algo. El libro pretende que su lector se posicione obedientemente frente a su lectura. Leer y obedecer es ya pre-condición del proceso de salvación. Esta promesa de salvación es nuevamente recordada en 22,7.

Antitética y complementariamente a esta promesa de salvación del comienzo del libro, se encuentra la advertencia y la amenaza de maldición, contra cualquier alteración en el contenido del libro, presentada en el último parágrafo, en 22,18-19:

> *"Yo [Jesús, que hablaba en el vers.16], a todo aquel que oye las palabras de profecía de este libro, testifico: Si alguien añade algo, Dios hará caer sobre él las plagas descritas en este libro; y si alguien suprime cualquier cosa de las palabras del libro de esta profecía, Dios le quitará su parte, del árbol de la vida, de la ciudad santa, y de las cosas que están escritas en este libro".*

Esta amenaza proferida por el propio Jesús, tiene por finalidad, impedir cualquier alteración en el texto, que aquí es llamado en los mismos términos de 1,3: *"palabras de profecía"* (*logoi tes profeteias*).

Esta promesa de bendición al comienzo y de amenaza de maldición, al final del libro, son apenas unos pocos ejemplos de las estrategias retóricas que Juan utiliza, para afirmar su autoridad entre los suyos (lectores y oyentes) y, en especial, entre sus adversarios y oponentes. El Apocalipsis de Juan está inserto en un contexto de conflictos con otras comunidades cristianas del Asia Menor, como, por ejemplo, el grupo liderado por la profetisa, llamada por Juan como Jezabel.[8] Se trata, por lo tanto, de profecía apocalíptica, en oposición con otras formas de espiritualidad en el campo religioso cristiano-primitivo, del siglo primero. Esto, ¿significa que el profeta Juan pretendía que su escrito fuese leído como canónico? Sí y no. Sí, en el sentido de que Juan es un vidente radical, que no coloca sus revelaciones para la discusión y negociación. No podemos trasladar nuestras conquistas religiosas, hacia el mundo del Apocalipsis. Él era un líder carismático que creía tener un mensaje urgente para sus lectores, cuya aceptación o no, definiría su pertenencia religiosa, y todavía más, su salvación o perdición. Pero Juan no pretendía ser canónico, en el sentido de que su mensaje fuese válido para todas las generaciones posteriores de "creyentes de la recta doctrina"[9]. Él escribió para aquella audiencia y escribió una narra-

---

8 Ver Nogueira, Paulo. *Cristianos en Asia Menor. Un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo d.C.*, en Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana 29 (1998), p. 120-138. Más al respecto en RIBLA 29.

9 Parodiando a Ruben Alves en *Protestantismo e Repressão* (São Paulo, Ática, 1979)

ción, en la cual relata sus experiencias visionarias y sus contenidos. Cualquier abstracción dogmática de su escrito, le negaría la esencia: la experiencia visionaria. No podemos confundir el deseo de Juan y su grupo, de afirmarse entre las comunidades cristianas primitivas del Asia Menor, con la expresión de verdades inmutables y canónicas. Por el contrario, en la historia de la recepción del Apocalipsis, vimos cómo este texto era el preferido de los grupos chiliastas [cfr. Chiliasmus] y considerados heréticos, como los Montanistas. Si simpatizamos o no con los montanistas, ésta es otra cuestión, sin embargo podemos afirmar, sin duda, que ellos eran buenos lectores del Apocalipsis de Juan, puesto que tenían en común con él, el contexto de la revelación visionaria y extática, lo que les permitía actualizar sus símbolos para su realidad.

II. La visión de Isaías y el Canon del Nuevo Testamento

1. El documento literario y su significado para el cristianismo

La *"Visión de Isaías"* (VisIs) es una obra cristiana de fines del siglo 1, integrada en una obra mayor, llamada la *"Ascensión de Isaías"* (AsIs). Esta obra pseudo epigráfica usa el nombre y la figura del profeta Isaías, que actuó en Jerusalén en el siglo 8 aEC. Se divide en dos partes principales.

La primera parte, en los capítulos 1-5, es el llamado "Martirio de Isaías" (MarIs), una obra judaica que narra la muerte violenta del profeta, sufrida bajo el mando del rey Manases. Manases habría perseguido al profeta por causa de sus enseñanzas, principalmente debido a su afirmación de haber visto a Dios (cf. Is 6). Cuando Isaías se refugió en el tronco hueco de un árbol, Manases habría mandado aserrar este tronco, causando así la muerte del profeta.[10] La datación de esta versión del "Martirio" es incierta, pero la leyenda en la cual se basa, ya era conocida en el siglo 1° EC. Esto muestra la Carta a los Hebreos 11,36-37, cuando habla de la "grande nube de testimonios" en el pueblo de Israel: *"Otros, finalmente, fueron humillados y azotados, atados y juzgados en la prisión. Fueron apedreados, torturados, aserrados por la mitad, muertos al filo de la espada..."*

En medio de esta primera parte, en 3,13 – 4,22, todavía se encuentra una interpolación cristiana que proviene del redactor final, el cual juntó las dos partes, y que es también responsable por varias pequeñas glosas a lo largo del texto.

La "Visión de Isaías", encontrada en los capítulos 6-11 de la "Ascensión de Isaías", es una obra cristiana que fue unida al "Martirio de Isaías" por un redactor final que, para este fin, creó su primer capítulo (cap. 6) y una pequeña conclusión en 11,41-43. De acuerdo al imaginario general y especialmente de los conflictos descritos por el redactor final en 3,13 –4,14, datamos esta redacción final, hacia el fin del siglo I o al inicio del siglo II. Por lo tanto, el cuerpo central de la obra es más antiguo todavía, pudiendo ser atribuido a las últimas décadas del siglo I, sin necesidad de suponer una leyenda judaica más antigua en su origen.[11] Esto lo hace contem-

---

[10] Cf. KNIBB, Michael A. Martyrdom and Ascension of Isaiah. En: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha: Volume 2:Apocalyptic literature and testaments.* New York: 1983, p.147-156.

[11] Cf. HALL, Robert G. "Isaiah's Ascent to See the Beloved: An Ancient Jewish Source for the Ascension of Isaiah?" En: *Journal of Biblical Literature 113,* 1994, p.463-464.

poráneo a los últimos escritos cristianos, que fueron canonizados en el Nuevo Testamento, principalmente el Evangelio y las Cartas de Juan, las Cartas Pastorales y el Apocalipsis de Juan.

Dentro de la Visión de Isaías, en 11,2-22 , se encuentra un fragmento que describe la vida terrestre del Bien-Amado, que falta en las traducciones latina y eslava, y, por eso, es considerado, por algunos estudiosos, como una interpolación tardía. La cuestión de su pertenencia original a la obra, será importante en el análisis de los motivos que resultaren en su no inclusión en el canon del Nuevo Testamento.

Las diferentes partes de la Ascensión de Isaías, fueron editadas en griego o, en el caso del Martirio, en hebreo y traducido, en una fase primitiva, al griego. El texto griego, a su vez, fue traducido a varias lenguas: etíope, latín, eslavo y copto. La traducción etíope, probablemente de los siglos 4 o 5, es la más importante, ya que es la única que conservó una versión completa de la obra. En la crítica textual, es examinada a partir de los cuatro manuscritos conservados, y comparada con dos traducciones (latina y eslava), que son reconocidas, apenas a partir del siglo 15 y que provienen de una misma corriente de recensión. Todavía es importante la llamada "Leyenda Griega", la cual, a pesar de ser una versión bastante diferente, permite percibir en varios momentos la palabra griega, que debe estar por detrás de la traducción etíope.[12]

En portugués existe una traducción muy libre y, a veces, errónea, publicada por la Editorial Mercuryo[13],y, entretanto, como uso provisional, mi traducción, que tiene por base la traducción crítica inglesa de Michael A. Knibb y la traducción crítica alemana de J. Flemming y H. Duensing.[14]

El lenguaje de VisIs es inclusivo, es decir, son usadas exclusivamente, formas masculinas, donde debemos suponer la presencia de mujeres, como en el caso de los "justos" (es claro que entre las personas justas fallecidas, se encuentran mujeres), y en el caso de los "profetas" (tenemos indicios para la presencia de profetisas en el círculo del Isaías histórico, p.e. en el cap. 8;[15] y para la actuación de profetisas cristianas, cf. P.e. 1Cor 11,5 y la polémica contra Jezabel, Ap 2,20). No podemos afirmar con seguridad, por lo demás, la presencia de profetisas en el círculo profético del autor de VisIs. Por esto opté por la traducción *personas justas*, donde se traduce tradicionalmente *justos*, pero para la traducción "profetas" (palabra masculina, entre comillas) donde se habla de las personas que pertenecen al círculo profético del autor. Que este autor era hombre y no mujer, podemos deducirlo justamente de su uso del lenguaje inclusivo y de la total falta de figuras o experiencias femeninas, ex-

---

12 Knibb, obra citada, p.144-146.

13 TRICCA, María Helena de Oliveira (org.). *Apócrifos:Os Proscritos da Biblia.* São Paulo: Mercuryo, 1995, p.65-100.

14 Knibb, obra citada, p.156-176; FLEMMING, Johannes y DUENSING, Hugo. Die Himmelfahrt des Jesaja. En: HENNECKE, Wilhelm y SCHNEEMELCHER, Edgar (org.). *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung: Volume II:Apostolische Apokalypsen und Verwandtes.* Tübingen:Mohr Siebeck, 3ª ed. 1964, p.454-468.

15 KNAUF, Ernst Axel: Vom Prophetinnenwort zum Prophetenbuch: Jesaja 8,3f im kontext von Jesaja 6,1-8,16. En: Lectio difficilior – European Electronic Journal for Feminist Exegesis, 2/2000, www-.lectio.unibe.che/.

16 Ya que otros escritos cristianos mencionan mujeres justas como Sara, Rebeca (Rm 4,19; 9,9; Hb 11,11) y Raab (Hb 11,31), cabría esperar la mención de mujeres, en el elenco de las personas justas fa-

cepción de una María, bastante a-corporal, mencionada en función de la venida milagrosa del Bien-Amado al mundo.[16]

La intriga de la Visión de Isaías, está basado en el entrecruzamiento de varios viajes celestiales, emprendidos por sus dos protagonistas: Isaías y el Bien-Amado. En el cap. 6, que funciona como puente entre la primera y la segunda parte de la obra y como introducción a la segunda parte, el redactor final, describe una visita del profeta Isaías a la corte de Ezequias, que ocasiona la llegada de un gran número de "profetas" e "hijos de profetas", obviamente, discípulos de Isaías.

Mientras está profetizando, Isaías entra en éxtasis –tenemos aquí, en 6,10-15, una de las descripciones más detalladas de este estado físico-psíquico encontrada hasta ahora, en escritos judaicos y cristianos- y experimenta un viaje por los siete cielos, que él relata después a sus adeptos (6, 16-17; 11,36-40). Isaías viaja al 7° cielo (7,13-9,6) y regresa hacia la tierra (sobreentendido en 11,35-36), guiado por un ángel (7,2-5), para tomar conocimiento y divulgar dos verdades centrales: el destino de las personas justas que fallecen, y la naturaleza exclusivamente divina del salvador. En este proceso, él es transformado sucesivamente hasta que su cuerpo se vuelva igual al cuerpo celeste de los justos que ya se encontraban en el 7° cielo (7,25, cf. 8,14-15).

El salvador, a su vez, en general llamado de Bien-Amado (cf. p.e. 7,17.23), viaja por orden de la Gran Gloria, i.e. Dios, del 7° cielo hacia la tierra y el Sheol (orden dada en 10,8-10 y cumplida en 10,18-31), y asciende nuevamente al 7° cielo (orden en 10,14-15, cumplimiento en 11,23-32). Su descenso acontece de manera escondida, transformando su forma, sucesivamente, en formas inferiores, hasta el punto de que él no es reconocido ni en los cielos ni en el mundo. Esto permite y explica su "destino del árbol", es decir, la muerte en la cruz (11,19-20). En su ascensión, por el contrario, sucede de manera gloriosa, como revelación plena de su esencia divina y de su gloria procedente del 7° cielo. Esto permite la adoración ilimitada de todos los seres angélicos, inclusive Satanás y sus ejércitos (11,23-29), y tiene su ápice en su entronización a la derecha de la Gran Gloria (11,32). En parte por algunos investigadores, tenida como una interpolación tardía, 11,2-22, son narrados la aparición milagrosa en el mundo (evito, de propósito, la palabra "nacimiento") y la vida terrestre del Bien-Amado. En varias ocasiones, se destaca que él no tuvo un cuerpo humano, puesto que su origen y esencia divina, eran ignoradas por los poderes del mundo, lo que permitió su muerte "en el árbol".

2. Estrategias literarias y retóricas para dar credibilidad al escrito

2.1 El pseudónimo "Isaías": el profeta que vio a Dios y sufrió "el destino del árbol"

El autor de la VisIs, asume el pseudónimo "Isaías", con claras referencias al profeta Isaías, que vivió en el siglo 8 aEC. Por lo tanto, él reclama para sí, la autoridad de uno de los profetas más consagrados en la tradición judaica y también cristiana.

---

mosas que Isaías encontró en el 7° cielo, cf. 9,7-9. Por otro lado, los nombres de personas justas en el cielo, parecen pertenecer a listas ya empadronadas que son, en la literatura místico-apocalíptica en general, extremadamente androcéntricas.

Isaías encontró una gran valoración entre los primeros cristianos, especialmente en la aplicación de sus "oráculos mesiánicos" a Jesús (cf. p.e. la cita de Is 9,1-11 en Mt 4,12-17).

Tenemos también indicios de que el profeta histórico (cf. Is 1-39) actuó conjuntamente con un grupo de profetas y profetisas (cf. p.e. 8,3-4.16-20), y la actuación de los llamados Deutero-Isaías (Is 40-55) y Trito-Isaías (Is 56-66) muestra que de este grupo surgió una escuela profética que sobrevivió al exilio babilónico. Todo esto, debe haber regresado a la figura de Isaías, constituyendo una opción excelente para un grupo de profetas (¿y profetisas?) cristianos que estaba buscando un modelo de identificación. Además de estos motivos generales que favorecen la elección del pseudónimo, existen dos particulares que la vuelven extremadamente conveniente:

En primer lugar, de acuerdo con Is 6,1-13, Isaías es el único ser humano que "vio a Dios", es decir, él tuvo una visión de Dios que, generalmente, es interpretada como su participación en el consejo celestial (Is 6, 8-13). Como esto supone su acceso a regiones celestiales, esta visión es tenida como el ejemplo más antiguo del llamado "viaje al cielo", motivo éste que se vuelve central en la apocalíptica y mística judaica.

En segundo lugar, de acuerdo con la leyenda judía, conservada en dos Talmuds[17], Isaías fue martirizado dentro de un árbol. Eso convierte su muerte parecida a la muerte de Jesús, y este hecho de estar hermanados en el "destino del árbol" (8,12) es presentado para justificar por qué solamente Isaías, entre todos los seres humanos, fue capaz de ver también la visión de la actuación salvífica del Bien-Amado y llevar este conocimiento a su comunidad.

2.2 La profecía ex-eventu, pronunciada pero mantenida en secreto: motivo del martirio de Isaías

El autor cristiano de VisIs, presenta sus enseñanzas en la forma de una profecía *ex – eventu,* es decir, él describe como futuros, acontecimientos pasados. Históricamente, escribió algunas décadas después de la crucifixión de Jesús, con la fe en la función salvífica de esta muerte, en su resurrección y entronización como Salvador y Señor, ya establecidas. Pero él elabora la opinión específica de su círculo profético, sobre estos acontecimientos y su significado, como si fuese la profecía del profeta Isaías, pronunciada en base a las visiones tenidas en el siglo 8 aEC.

Este medio retórico, muy común en la apocalíptica (cf. p.e. Dn 7 y Mc 13 y paralelos) viene reforzado aún más, por el alto precio que, en la interpretación del autor, Isaías habría pagado por sus visiones: el precio de su vida. La leyenda del martirio de Isaías, se basaba tradicionalmente en la afirmación de que Isaías la sufrió por profetizar contra Jerusalén (AsIs 3,6-7) y principalmente, por alegar haber visto a Dios (AsIs 3,8-10; 5,1.16). El autor de VisIs, y después de él, también, el redactor final de la Ascensión de Isaías, releen esta versión especificándola en el sentido de las visiones y profecías respecto al Bien-Amado, cf. AsIs 5,15 (interpolación del redactor final) y especialmente 8,9-13 (del cuerpo central de Visión) y 11,41-43 (también del redactor final).

---

17 Talmud babilónico, Yeb 49b, y Talmud de Jerusalén, y Sanh 10,2; de acuerdo con Knibb, obra citada, p. 145-146.

Aplicando otro medio literario común de la apocalíptica, el autor emplea dos estrategias para justificar su ficción, por tratarse de profecías antiguas, pero desconocidas hasta después de la realización de los acontecimientos profetizados: la revelación a un círculo restringido (6,17), y la orden de fijarla por escrito, pero escondiendo el escrito (11,39).[18] El redactor final todavía alega que Manases no tendría recuerdo de las profecías, no solamente en el sentido de no obedecerlas, sino también en el sentido de no difundirlas.

2.3 El motivo literario del viaje al cielo: la autoridad de un testimonio primario

Sin entrar en la discusión antropológica si, y en qué medida, experiencias místicas como un viaje al cielo en estado de éxtasis, son medios literarios o vivencias reales, quiero destacar por último, el gran valor que este medio literario tuvo en la época en cuestión. Reclamando para sí, visiones de las esferas celestes, vistas con sus propios ojos[19], audiciones de sentencias pronunciadas por la boca de Dios, escuchadas con sus propios oídos, y explicaciones angelicales autorizadas por Dios, recibidas personalmente del ángel que le guió, el autor apoyó sus enseñanzas en argumentos que no podían ser contestados fácilmente por quien creía en estas experiencias místicas. Más allá de todo esto, él hizo un elenco de sus hijos, el rey Exequias y 40 profetas como testigos que escucharon cómo se abría una puerta[20] y la voz del Espíritu Santo conversando con él (6,6.8.10), presenciaron su estado de éxtasis (6,10-17) y escucharon su relato, una vez que él regresó para sí (6,16-17). También él, hizo cuestión, de describir los motivos por los cuales, otras personas presentes, no tuvieron estas experiencias (6, 14.17).

El gran repertorio de medios retóricos y literarios, para afirmar la veracidad y sacralidad de las experiencias y de las enseñanzas aquí descritas, puede también ser entendido como una señal, de que éstos no estaban siendo aceptados tranquilamente. Parecería tratarse de aspectos propios de grupos cristianos, que ya vivían en situación de polémica con otros grupos, y que necesitaban juntar muchos argumentos de peso, para defender su punto de vista. Recordémonos, acaso, de las polémicas o hasta de las persecuciones, de parte de otros grupos cristianos, que no aceptaban este tipo de mística y enseñanzas, como son mostrados p.e. en 1 Tm 6,16: *"...el Señor Jesucristo... Que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver"*, cf. Cl 2,18: *"Que nadie, presumiendo de humildad o de dar culto a los ángeles, les impida alcanzar la victoria; esas personas se cierran en sus visiones y se llenan de orgullo con su modo de pensar"*; cf. también, las polémicas generadas en 2 Pd 2,10-15.

Además de esta situación polémica intra-cristiana, el escrito deja trasparentar también, una situación de persecución externa, de parte de círculos judíos o del Imperio Romano. El autor da un gran valor a la afirmación, que las obras de las personas humanas son conocidas y registradas en los libros que se encuentran en el 7° cie-

---

18 Procedimientos empleados p.e. en Is 8,16 y Dn 7,28; 12,9.

19 La importancia del testimonio ocular de experiencias místicas, se muestra p.e. en 2 Pe 1,16-18 donde Pedro, a favor de su autoridad, no cita ningún acto, enseñanza o actitud de Jesús presenciado por él, sino únicamente su Transfiguración, de la cual él, era testimonio ocular.

20 La 'puerta abierta' es otro motivo común en la descripción de experiencias místicas, cf. p.e. Ap 4,1.

lo (9,22-23). Éste es el símbolo bien conocido, para afirmar la omnisciencia de Dios, y su justicia, respecto al destino de cada persona. Pero en el caso de la Visión de Isaías, esta afirmación, parece haber precisado de un refuerzo especial: pasando por el 3° cielo, el profeta percibe el silencio respecto a las cosas de la tierra, y se muestra angustiado con él, queriendo saber cómo es, entonces, que, en los cielos, son conocidos los actos humanos. Esta pregunta encuentra su respuesta, apenas, en el 7° cielo, cuando le son mostrados los libros. Junto al análisis de este simbolismo y de la situación vivencial, que pudiera estar por detrás, debemos recordar del interés obstinado en el martirio que sufren personas justas, debido a vivencias y confesiones, expuestas en la primera parte de la obra.

Podemos suponer, por lo tanto, que la comunidad o el círculo cristiano en el cual nació la *"Ascensión de Isaías"*[21], estaba pasando por una fase de persecuciones violentas (cf. la afirmación de Isaías de que en este mundo existe "mucha oscuridad", (8,24), que provocaron la pregunta por el destino de la persona justa sufriente, y que es, en último análisis, la pregunta por la justicia de Dios. La respuesta dada, muestra que esta justicia es un misterio, revelable únicamente a quien tenga acceso a su presencia directa, es decir, en el 7° cielo (8,11). Pero este misterio puede ser revelado, por así decir, de segunda mano, a personas justas comunes. El se transforma en contenido de instrucciones facilitadas por el místico viajante (7,1; 11,36)[22], el cual debe haber tenido un papel de líder en esta comunidad o círculo (cf. 6, 3-6).

La figura del rey injusto Manases, de quien afirma 2 Rs 21,16 que él *" inundó Jerusalén con la sangre de las personas justas"*, está abierta para la identificación con cualquier poderoso, en la cumbre de la jerarquía, de fines del siglo 1 EC, sea éste un emperador o gobernador romano, o un jefe judío, persiguiendo tal círculo de personas, tenidas como ateas o heréticas.

3. Temas y enseñanzas comunes con los escritos que llegaron a ser canónicos

Analizaré en esta parte, la relación entre las ideas básicas defendidas en la VisIs y las ideas semejantes, presentes en los escritos del Nuevo Testamento. Percibiremos una abundancia tal de paralelos que puede, a primera vista, parecernos sorprendente. Pero es justamente esta abundancia, la que nos muestra que las ideas abordadas en AsIs, eran bastante comunes y muy divulgadas, en las más variadas corrientes de cristianismo del fin del primer siglo.

Si tuviésemos apenas los paralelos del Apocalipsis de Juan, podríamos dar un valor menor para las afirmaciones en la VisIs, considerando este tipo de lectura marginal, casi "herética", y considerar la entrada del Apocalipsis de Juan en el canon, como un gesto de buena voluntad, dirigido a aquellos círculos "exóticos" de cristianos, que insistieron en expresar su fe, a través de estos tipos de manifestaciones. Sin embargo, las experiencias místicas del viaje al cielo y una buena parte de las ense-

---

21 Para un intento de caracterizar este grupo, cf. HALL, Robert G. "The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date and Place in Early Christianity". En: *Journal of Biblical Literature 109,* 1990, p.289-306.

22 Cf. las consideraciones acerca de la experiencia del vidente, en la p.103 de: HIMMELFARB, Martha, "The Experience of the Visionary and Genre in the Ascensión of Isaiah 6-11 and the Apocalypse of Paul". En: *Semeia 36,* 1986, 36, p.98-111.

ñanzas presentados en él, proliferan también en las experiencias y en las enseñanzas del propio apóstol Pablo, así como en las cartas deutero-paulinas (escritas por discípulos de él), en las Cartas de Pedro y en la Carta a los Hebreos, además del Evangelio de Juan. Presentaré, enseguida, un esquema de los temas comunes más frecuentes, citando en extenso, apenas los paralelos más importantes.

3.1 Arrebatamiento y viajes celestiales

La VisIs narra el arrebatamiento en el Espíritu y el viaje al séptimo cielo, guiado por un ángel, compañero, de un protagonista que se transforma a lo largo de la subida en un ser justo del séptimo cielo. En este viaje, él quiere adorar a los ángeles y juzgarlos superiores a sí, un equívoco que es corregido por el propio ángel-guía (6,10-15; 7,21; 8,4-5).

El paralelo más impresionante a esta experiencia, lo encontramos en la Segunda Carta a los Corintios. En una polémica contra sus adversarios, Pablo dice de sí mismo: *"Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años fue arrebatado al tercer cielo. Si estaba en su cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe. Sé, apenas, que este hombre –si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, ¡Dios lo sabe!- fue arrebatado hasta el paraíso y oyó palabras inefables, que no son permitidas al hombre repetir...Para que yo no me llenase de soberbia, por causa de estas revelaciones extraordinarias.."*(2 Cor 12,2-4.7)

Se percibe claramente la dificultad de describir la forma de esta experiencia, y la defensa contra una acusación de "hinchado de orgullo" que ya encontramos en la Carta a los Colosenses.

En el Apocalipsis de Juan, el vidente pasa por experiencias muy parecidas a las del autor de la Visión de Isaías, que podemos sintetizar así: Juan, arrebatado en el Espíritu, entra en el cielo; un ángel le muestra y le explica detalles, pero rechaza su adoración y se declara su compañero y siervo como él, de sus hermanos profetas y de las personas que observan las palabras de este libro (cf. Ap 1, 1.10; 4,1-2; 17,1-3.7.15; 19,10; 21,10; 22,8-9).

Habla del arrebatamiento (de las personas muertas y vivas en la segunda venida de Cristo) también 1 Ts 4,15-17, basando esta enseñanza, explícitamente, en una " palabra del Señor", y de la transformación del cuerpo Fl 3,21.

Estos ejemplos muestran, que el misticismo de los viajes celestiales, desde muy antiguo y muy divulgado en el judaísmo, entró con todo vigor en el cristianismo, e incluso siendo una expresión de fe, que encontró críticas en algunos grupos, fue considerado "edificador" y "orientador" para la fe, a través de la canonización de escritos, que son testimonios de ello.

3.2 Descripción del mundo celeste y del destino de las personas justas

La gran variedad de los elementos constitutivos de las visiones y vivencias, durante el viaje de Isaías, prolifera igualmente en muchos escritos canónicos. Señalamos aquí los más importantes:

* Siete cielos o multiplicidad de cielos, con tronos y ángeles, alabando a Dios, con una jerarquía nítida: 2 Cor 12,2; Ef 4,10; 1 Tm 5,21; Hb 12,22; Ap 7, 11-12.
* Presencia de Satanás y sus ejércitos, en las esferas superiores: Ap 12.
* Libros, en los cuales están registrados los actos humanos (para que el juicio de Dios pueda ser justo, compensando los actos de cada persona): Ap 5,1-4.7-9.

* Presencia de las personas justas, muertas en el séptimo cielo y su superioridad sobre los ángeles: Ef 2,6; 2 Ts 1,7-8; Hb 1,5-14; Ap 4,4.10-11; 6,9-11; 7,9.13-17; 11,16.
* Símbolos de la vida plena y poderosa de las personas justas muertas:
—Vestidos: Col 3,9; Ap 3,5; 6,11; 7,9.13-17; 1 Col 15, 50-53 (transformación del cuerpo carnal); 2 Cor 5, 2-8 (cuerpo como mansión para ser dejada); 2 Pd 1,13-14 (cuerpo como carpa para despojarse de ella).
— Tronos: Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 3,21; 4,4; 11,16.
— Coronas: Ap 3,11; 4,4.10.
* Revelación de Dios Padre, la Gran Gloria, visible solamente para las personas justas muertas: Ap 4,2-3.

La manera detallada y repetitiva que usa VisIs, para describir relaciones de jerarquía y detalles de los ámbitos celestes, nos parece a nosotros, hoy, bastante pesada. Pero debemos entenderla como un medio narrativo –que hasta puede tener un carácter meditativo y mágico- que tienen como fin, afirmar enseñanzas importantes: la divinidad del Bien-Amado, nuestro Salvador, y la gloria y la alegría plenas celestiales, que las personas justas recibirán después de su muerte. Este arte narrativo de la Visión de Isaías, se basa en símbolos y metáforas, procedentes del mundo profético y místico, de la misma manera como el arte narrativo de la Carta a los Hebreos, se basa en imágenes y metáforas procedentes del mundo sacerdotal. En otros ambientes y tiempos, estos medios narrativos fueron sustituidos por la declaración dogmática que es, ciertamente, más resumida y racional, pero, en cambio, es menos capaz de apelar a los sentimientos y a la imaginación de las personas que son llamadas a creer en ella.

3.3 La Revelación del Bien-Amado

Por último analizaría una cuestión central de cada escrito cristiano: su cristología, es decir, el concepto de Salvador, esbozado en la VisIs. Llamado, cariñosamente, de *"Bien-Amado"* (Amado del Padre, de la Gran Gloria, en fin, de Dios), la VisIs contempla y medita su descenso humilde, la vida terrestre, el rechazo, la muerte, la resurrección, la ascensión gloriosa y la entronización a la derecha de la Gran Gloria. Encontramos muchos de estos elementos en escritos neo-testamentarios, p.e. en Lc 24,51; At 1,9-11; Ef 1,19-20; 4,9-10; Cl 2,15; Hb 8,1; 12,2; y 1 Pd 3,22. El Apocalipsis de Juan, aunque hable de la entronización de Jesús en 3,21, da preferencia a la imagen del Cordero, inmolado, que está de pie, frente al trono de Dios, recibe el Libro y abre sus sellos, encaminando así hacia el Juicio Final (Ap 5,5-18; 6,1.3.5.7.9; 8,1) y recibiendo toda la realeza para siempre (11,15).

La cuestión más profunda, por lo tanto, es el concepto ontológico de este ser al cual se atribuyen estos elementos ligados a nuestra salvación. Dirigiendo la mirada hacia las reflexiones sobre la humanidad y la divinidad de Jesús, que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento, llama nuestra atención el hecho, de que son los evangelios sinópticos, los que insisten en la descripción de su humanidad; referente al Evangelio de Juan, éste, no hizo cuestión el destacarla; y la Carta a los Filipenses, subraya, por el contrario, la "condición divina" de Jesús y lo considera, apenas, "semejante a los seres humanos".

Para facilitar la percepción de los paralelos, sigue una comparación, que tiene, como hilo conductor, el Himno Cristológico de la Carta a los Filipenses, y ordena a su lado, elementos del Himno al Logos Divino, de Jn 1 (así como otras consideraciones de Juan), y afirmaciones de VisIs.

Carta a los Filipenses 2	Visión de Isaías	Evangelio de Juan 1 (y otros)
Él tenía la condición divina, más no se apegó a su igualdad con Dios.	9,5 etc.: Como Dios, habita en el 7º cielo y es llamado "Señor". 9,27-32 Es el Señor de alabanza de todos los cielos, y adorado por los ángeles y los justos. 9,35-36 Es superior al ángel superior del 7º cielo, inferior, apenas, a Dios.	*Al principio, la Palabra ya existía-...todo fue hecho por medio de ella...* (3,31 Aquel que viene de lo alto/del cielo, está por encima de todos-...;8,23...yo soy de allá arriba...: el uso del Nombre Divino en el "Yo soy"; 11,27 Marta dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que debía venir a este mundo.)
Al contrario, vacióse a sí mismo, asumiendo la condición de siervo y se hizo *semejante a los seres humanos.*	8,26 Descenderá en la *forma* humana. 10,20-30 Descendiendo, transforma su *apariencia* en apariencia de ángel y de ser humano.	*La Palabra se hizo hombre...* (3,13 Nadie subió al cielo, salvo aquel que descendió del cielo...)
Asi, *presentándose* como simple hombre, se humilló a sí mismo,	10,24-29 Da la señal para poder descender a los cielos inferiores y 11,17 mama en el pecho: para no ser reconocido.	*Es significativo para la teología de Juan, que no encontramos palabras explícitas que describen la humildad de Jesús – pero quizás el Lavatorio de los pies, sea un símbolo de ella.*
Volviéndose obediente	Cumple la orden de Dios de	La palabra estaba en el mundo...pero
Hasta la muerte,¡y muerte de cruz!	Descender escondidamente, sufrir el "destino del árbol" e ir hasta el Sheol (10,8-11) sin la menor objeción(10,16-31);11,19-20)	El mundo no le conoció...los suyos no lo recibieron. (12,27 Estoy muy perturbado-...más,¿qué voy a decir?'¿Padre, líbrame de esta hora?' Fue precisamente para esta hora que yo vine...;18,11 Por un quizá, ¿no voy a beber el cáliz que el Padre me dio?
Por esto, Dios lo exaltó grandemente, y le dio el nombre que está por encima de cualquier otro nombre,	10,12-14 Promesa de Dios y 11,21.32 cumplimiento de la promesa: "te llamo...y levanto mi voz para que puedas juzgar y destruir los príncipes y ángeles y dioses de aquel mundo...y te sentarás a mi derecha".	En la Palabra estaba la vida, y la vida era la luz de los seres humanos... Esa luz brilla en las tinieblas... (5,22 El Padre...dio al Hijo todo poder de juzgar...; 8,54 Quien me glorifica es mi Padre...; 17.1-3 Padre, glorifica a tu Hijo...)
Para que, al nombre de Jesús, se doble toda rodilla, en el cielo, en la tierra y bajo la tierra,	11,23-32 Todos los ángeles, los justos, y hasta Satanás y su ejército, adoran al Bien-Amado, en su ascensión gloriosa.	(5,25...todos los muertos que están en el sepulcro oirán la voz del hijo y saldrán; 12,31 ahora el Príncipe de este mundo va a ser expulsado...)
Y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre.	11,24.26 Hasta Satanás y sus ángeles llaman al Bien-Amado, en su ascensión gloriosa, de "nuestro Señor". 7,17 Toda gloria es dirigida, en última instancia, a Dios Padre.	...y las tinieblas no conseguirán apagarla. (5,22 ...para que todos honren al Hijo; 13,31 Ahora el Hijo del Hombre fue glorificado y Dios fue glorificado en él.)

Como es fácil percibir, el Bien-Amado de la VisIs, está en buena compañía del Jesucristo de Pablo (que insertó en su carta un himno ya existente en los años cincuenta, por lo tanto anterior a VisIs) y del Logos e Hijo del Padre de Juan (teología contemporánea a AsIs). Podemos concluir, por tanto, que la cristología de la Visión de Isaías, esboza ideas bastante divulgadas y aceptadas en la segunda mitad del primer siglo cristiano.

4. Las estrategias de afirmación de la autoridad del vidente Isaías en la Ascensión de Isaías

A guisa de resumen, retomaremos aquí las estrategias de afirmación, de la autoridad de Isaías, discutidas en los capítulos anteriores:

a) El vidente asume el pseudónimo –y con eso, la autoridad- del profeta más importante y más consagrado, del judaísmo y del cristianismo.
b) El vidente afirma para sí, haber tenido un privilegio extremadamente especial: el privilegio de haber visto a Dios.
c) El vidente, a través del personaje veterotestamentario que asume, es hermanado al Bien-Amado, en el "destino del árbol" y por ello, preferido y privilegiado por el propio Bien-Amado.
d) El vidente afirma haber acompañado, en su visión, la hazaña salvífica del Bien-Amado: su bajada oculta y su ascensión gloriosa, que concluyen con su entronización a la derecha de la Gran Gloria.
e) El vidente afirma haber recibido la misión de revelar estas visiones y vivencias en la tierra, y por eso, haber renunciado a su deseo de quedar en el séptimo cielo, en lugar de regresar a la tierra.
f) El vidente es presentado como "profeta jefe" de un círculo de profetas. Eso nos lleva finalmente, a la cuestión de su papel específico en su campo religioso: siendo presentado, de esta manera, como líder de un círculo profético que debe ser entendido como su propio círculo cristiano vivencial, él aparece revestido de autoridad espiritual y ética, en una relación entre el maestro y sus discípulos/as. Esta relación le confiere autoridad de enseñanza y de panéresis, también en otros círculos cristianos de cuño profético y/o visionario.

5. Motivos para la no-inclusión de la Ascensión (o Visión) de Isaías, en el Canon

Como vimos en la parte anterior, muchos escritos que fueron integrados en el canon del Nuevo Testamento, comparten los conceptos, enseñanzas y medios literarios de la Visión de Isaías. ¿Por qué será, entonces, que aquellos entraron en el canon, y esta no?

Podemos suponer un primer motivo, en la interpretación extremadamente no-corporal de la persona del Bien-Amado, que tiene un alcance mayor que, apenas, una interpretación no-humana. En todas las partes de VisIs, él es presentado como un salvador exclusivamente divino, a través de la elaboración cuidadosa de una jerarquía entre los seres, y de una terminología, respecto a los cuerpos, y de la esencia de ellos. En ningún momento, el Bien-Amado asume la naturaleza, o mejor, la

esencia humana, ni tampoco la angelical. Por lo que se refiere a la transformación de las personas justas y del propio Isaías, pasa por la sustitución de su cuerpo humano y carnal, por el cuerpo celestial, simbolizado en las vestiduras, se dice explícitamente del Bien-Amado, que él se volvió apenas, "como" un ángel del séptimo cielo (9,30), y que él debía hacer e hizo apenas, su "forma" la de ángeles inferiores (19,10.20-29).

Sin embargo, esta manera de destacar la divinidad del Bien-Amado, todavía no es el problema central. Éste surge con la descripción de su condición en el mundo. En 11,1-17, la visión de Isaías, introduce elementos legendarios, referentes a las condiciones de su llegar y estar en el mundo, elementos que son, bastante diferentes de los elementos encontrados en lo restante de la descripción del Bien-Amado. Reflejan una antigua discusión sobre la cuestión de si Jesús fue dado a luz por una mujer humana o no: María es encontrada grávida, pero después de dos meses, ella encuentra sorprendentemente un nene en su casa y observa que su vientre, regresó al estado anterior a su gravidez (11,3-9); toda vez que unas personas señalan hacia el escándalo de María, por haber dado a luz, apenas dos meses después de su matrimonio, mientras que otras afirman que ella no dio a luz porque no fueron llamadas las parteras ni oyeron gritos de dolor (11,13-14); el nene mama en el pecho, apenas para "no ser reconocido" (11,17). Estos medios narrativos, justifican la afirmación constante que es la llave para explicar cómo fue posible, que los poderosos de este mundo, persiguieran y matasen en la cruz a este salvador divino: "Ellos no sabían quién era él" (11,4.11.14.16.17.19).

Aunque la descripción del sufrimiento y de la muerte en la cruz de Jesús, no contenga la más mínima mención de un sufrimiento meramente "aparente", como sí sucederá en la posterior corriente del docetismo, debemos admitir que la descripción de su llegada al mundo, se aproxima bastante a las ideas docetas.[23] Por eso, es posible que la defensa de la plena humanidad y corporeidad del Salvador, haya sido un motivo para la no-aceptación de la Visión de Isaías, en el canon del Nuevo Testamento. De otro lado, justamente la parte en cuestión, 11,2-22, falta en las traducciones latina (de 1522) y eslava (igualmente medieval), lo que llevó a un buen número de investigadores a considerarla, una interpolación tardía. Nos faltan, por lo demás, los criterios para opinar sobre la fecha de esta eventual inserción, hasta el punto, de que no es posible determinar si ella tuvo lugar antes o después de la fijación del canon.

El motivo decisivo para la no-aceptación de la Visión de Isaías en el conjunto del Nuevo Testamento, me parece ser exclusivamente formal: pasa por el uso del pseudónimo de un profeta del Antiguo Testamento y de profecías *ex eventu*, y por la unión de la "Visión" con el "Martirio de Isaías". Como muestran los comentarios del redactor final, que juntó las dos partes, especialmente su interpolación en 3,13-4,22, esta unión tuvo lugar en una fecha bastante primitiva, muy probablemente todavía, al fin del siglo I. De esta manera, la visión de Isaías, ya estaba circulando hacía décadas, como una obra de profecías del Isaías vétero-testamentario, y peor todavía, como parte de un escrito sobre su martirio, cuando el cristianismo comenzó a enfrentar la cuestión de sus escritos normativos, es decir, la formación del canon del Nuevo Testamento.

---

23 Por otro lado, vale la pena recordar que los mismos elementos de una llegada escondida, se encuentran en un escrito, explícitamente, anti-doceta, es decir el Evangelio de Felipe.

Por lo tanto, estamos frente a un hecho curioso: Justamente, la estrategia más conveniente para dar credibilidad a esta "Visión", el uso del pseudónimo "Isaías" –el profeta que vio a Dios y sufrió "el destino del árbol"- salió, por así decir, "por la culata": ella imposibilitó la integración de este escrito, aparentemente vétero-testamentario en el canon del Nuevo Testamento.

Podríamos todavía especular sobre la cuestión, por qué los definidores del canon no crearon otras categorías, que podrían haber permitido la integración de un escrito como la Ascensión de Isaías, en el Nuevo testamento. Sin embargo, me parece que la decisión de no integrar escritos aparentemente de la época vétero-testamentaria en el canon neo-testamentario, es fruto del buen sentido, y quizás, hasta del respeto frente a la matriz del cristianismo, que es el judaísmo.

Sea como fuere, los elementos de contenido y los elementos formales de la Visión de Isaías, aquí examinados, nos muestran que no existían elementos canónicos intrínsecos que determinaron si un escrito podía ser integrado en el canon o no. Este hecho nos lanza un desafío para nosotros, hoy: nos muestra que precisamos ampliar nuestro horizonte por el estudio y la lectura de muchos escritos extra-canónicos, si es que queremos tener una visión

más adecuada de los primeros cristianismos, sus creencias y sus anhelos y cuestionamientos.

III. El Pastor de Hermas y la profecía cristiana primitiva

El Pastor de Hermas, tiene su origen en las comunidades de Roma y fue escrito en épocas diferentes, entre los años 110 y 145 d.C. El libro consiste en una serie de revelaciones divinas y contiene cinco visiones, doce mandamientos y diez parábolas. Presenta dos agentes reveladores, los cuales trasmiten a Hermas, un cristiano de Roma, un mensaje divino. El primer agente, una anciana, una figura femenina de iglesia, aparece en las primeras cuatro visiones, las cuales presentan un lenguaje apocalíptico particular y presuponen la gran tribulación. De la Quinta Visión hasta la Décima Parábola, que presupone una persecución sufrida, que produjo apostasía, encontramos al Pastor, en forma de un ángel, como agente revelador de un mensaje que ocupa la mayor parte del libro, el cual recibe este título por causa de este agente revelador, que aparece a lo largo de los acontecimientos presentados[24].

1. El contenido del libro

El Pastor de Hermas, tiene, como uno de sus temas principales, la noción de un segundo y final arrepentimiento, y muestra la preocupación del Pastor con las virtudes cristianas y su ejercicio. En Visiones, Mandamientos y Parábolas, el libro presenta el siguiente contenido[25]:

---

24 HEILING, J., *Hermas and Christian Prophecy. A Study on the Eleventh Mandade.* Leiden, E.J. Brill, 1973, pp. 21-26; OSIEK, Carolyn, *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas. An Exegetical-Social Investigation.* The Catholical Biblical Quarterly Monography Series, s.d., pp. 6-14.

25 VIELHAUER, Philipp, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Los apócrifos y los padres apostólicos.* Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 530-531.

En la visión I, Hermas ve a su antigua mujer, bañándose en el río Tiber y desecha tener como esposa a una mujer tan bella. Enseguida, en el relato sobre la verdadera visión, algunos días después, Hermas, en el camino de Cumas, es llevado por el Espíritu a una extraña región y ve a su antigua mujer, como una aparición celestial, que le hace saber que su deseo fue un pecado de pensamiento. Aparece una anciana bien vestida, con un libro en la mano, se sienta en una poltrona, y exhorta a Hermas y a su familia a la penitencia. Los ángeles se llevan la poltrona y después a la anciana. En la visión II, ocurrida en el mismo lugar, un año después, la anciana entrega a Hermas un librito, que él copia sin entender y que luego desaparece misteriosamente. Después de catorce días de ayuno y oración, Hermas puede leer el librito. Habla de que la cristiandad tiene aún la posibilidad de un acto único de arrepentimiento y Hermas es encargado de comunicar este mensaje a los responsables de la comunidad. Él recibe en sueños la revelación, de que la anciana es la iglesia, y ella aparece en su casa y le da instrucciones sobre la difusión del librito.

La visión III describe la construcción de una torre. Después de un largo período de ayuno y oración, la anciana ordena a Hermas que vaya al campo, donde él encuentra un banco, sobre el cual la anciana estaba sentada. Ella le muestra cómo seis jóvenes construyen una torre muy grande, explica que la torre simboliza a la iglesia, hace como que el vea a siete doncellas, alrededor de la torre, las cuales simbolizan a las virtudes, y le trasmite exhortaciones para entregar a la comunidad. Un apéndice muestra cómo la anciana apareció en los tres encuentros anteriores, cada vez más joven y Hermas obtiene la interpretación alegórica de estas tres figuras. La visión IV, a su vez, es la visión de una fiera. Veinte días después, Hermas se encamina hacia el campo y se encuentra con un gigantesco monstruo marino. La anciana, transformada en doncella, explica que el monstruo simboliza las penas futuras y, de modo misterioso, desaparece para siempre.

La visión V sucede veinte días después de la cuarta e introduce el "ángel del arrepentimiento", disfrazado de pastor. Este nuevo agente revelador, el Pastor, que se aparece a Hermas en su casa, le ordena que escriba los Mandamientos y las Parábolas. Los Mandamientos contienen temas como la creencia en un Dios único, simplicidad, confianza, castidad, verdad, penitencia cristiana, paciencia e ira, dos tipos de fe, doble especie de temor, duda, tristeza, el falso profeta, verdadera y falsa profecía, doble especie de codicia y epílogo a los Mandamientos. Después de los Mandamientos, tenemos las Parábolas, bajo la forma de visiones, las cuales son explicadas por el ángel: la parábola sobre la ciudad verdadera, el olmo y la vid, los árboles sin hojas, los árboles verdes y árboles secos, el esclavo fiel, el ángel de la sensualidad y del error, el gran sauce, los doce montes de la Arcadia, una repetición de la visión de la construcción y purificación de la torre y una interpretación de su construcción y de los montes. El libro concluye con la aparición de Cristo a Hermas y al Pastor y una exhortación final y la promesa.

2. La experiencia de revelación de Hermas

El Pastor de Hermas, pertenece a la tradición de la profecía cristiana primitiva. El libro comparte algunos elementos formales comunes con los discursos proféticos, lo que lo coloca en una corriente común de tradición cristiana primitiva. Con todo, las visiones y audiciones que Hermas reivindica haber experimentado, no son

solamente creaciones literarias, basadas en la literatura apocalíptica judaica y cristiana, sino que también están basadas en su experiencia religiosa. El libro apela a la autoridad divina, intenta estimular el comportamiento adecuado y descorazonar el comportamiento inadecuado, a través de los oráculos proféticos que presenta. David Aune[26] afirma que hay dos formas de oráculos proféticos en el libro. La primera, la encontramos en las Visiones I-IV y la segunda en los Mandamientos y en las Parábolas. Las dos formas de discurso, en forma de oráculo, son similares y exhiben un equilibrio entre promesa de salvación y amenaza de juicio.

Aune identificó cuatro discursos proféticos en las Visiones: II.2.6-8;ii.3.4; III.8.11—9.10; iv.2.5-6; dos en los Mandamientos: XII.4.5-7; XII.6.1-3 y seis en las Parábolas: VI.1.4; IX.24.4; IX.28.5-8; IX.31.3-32.5; IX.33.1. Como ejemplo, indicamos abajo la estructura de un oráculo de salvación y de juicio en las Visiones, un oráculo de seguridad en los Mandamientos y un oráculo panerético de salvación y juicio, en las Parábolas:

Visiones II.2.6-8: Oráculo de salvación y de juicio[27]

Fórmula de comisión	Dice, por tanto, a los jefes de la Iglesia, que enderecen sus caminos en la justicia, a fin de que recibieren plenamente, con gran gloria, lo que les fue prometido.
Amonestación	Perseveren, por tanto, Uds. que practican la justicia, y no duden.
Razones	
Promesa condicional	Para que su camino esté con los santos ángeles. Felices son Uds. que soportan la gran tribulación que se avecina, y todos los que no renegaron a su propia vida.
Amenaza condicional	Porque el Señor juró por su Hijo: aquellos que renegaron de su Señor, perderán su propia vida, como también aquellos que están dispuestos a renegarlo en los días futuros.
Promesa condicional	En cuanto a aquellos que lo renegaron anteriormente, el Señor, en su gran misericordia, se les volvió propicio.

26 AUNE, David, *Profitecy in Early Christianity and the Mediterranean World.* Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1983, pp. 299-300.
27 AUNE, AUNE, David, *Prophecy in Early Christianity*, p.300.
28 AUNE, AUNE, David, *Prophecy in Early Christianity*, pp. 305-306.

Mandamientos XII.6.1-3: Oráculo de seguridad[28]

Fórmula introductoria	Yo, el ángel de la penitencia, les digo
Oráculo de seguridad	No teman al diablo, pues fue enviado para estar con aquellos de Uds. que, de todo corazón hacen penitencia, para fortificarles en la fe.
Promesa condicional	Por tanto, crean, en Dios, Uds. que, por causa de sus pecados, desesperaron de la vida y acrecentaron pecados y pecados, agravando así profundamente su propia vida. Si se convierten de todo corazón y practicaren la justicia por el resto de los días de su vida; si lo sirvieren rectamente, conforme a su voluntad, él les curará de sus pecados pasados y no les faltará la fuerza para dominar las obras del diablo.
Oráculo de seguridad	No teman, de ninguna manera, la amenaza del diablo, puesto que él, como nervios de un cadáver, no posee fuerza alguna.
Promesa condicional	Escuchen, por lo tanto, y teman a aquel que puede salvar o destruir todo; observen sus mandamientos y vivirán en Dios.

Parábolas IX.28.5-8: Oráculo panerético de salvación y de juicio[29]

Amenaza condicional	Vigilen, por tanto, Uds. que se inclinan por esta intención, para que ella no permanezca en su corazón, y mueran para Dios.
Amonestación	Uds. que sufren por causa del Nombre, deben glorificar a Dios, por haber sido juzgados dignos de llevar su nombre y ser sanados de todos sus pecados. Felicítense, pues, y crean también que realizaron una gran obra, cuando alguno de Uds. tuvo que sufrir por causa de Dios.
Razón	El Señor les agracia con la vida, y Uds. no lo comprenden. De hecho, sus pecados se volvieron pesados, y si no sufriesen por el nombre del Señor, estarían muertos para Dios, a causa de sus pecados.
Fórmula de legitimación y destinatario	Digo esto a Uds. que vacilan entre negar o confesar.

[29] AUNE, AUNE, David, *Prophecy in Early Christianity*, pp. 307-308.
[30] AUNE, AUNE, David, *Prophecy in Early Christianity*, pp.303-304.

Amenaza condicional	Confiesen que van hacia un Señor, pues, si lo negaren, serán entregados en prisión. Si los paganos castigan al esclavo que reniega de su señor, ¿qué piensan que hará con ustedes su Señor, que tiene poder sobre todas las cosas?.
Promesa condicional	Aparten esos deseos de sus corazones, a fin de vivir eternamente para Dios.

Los oráculos de salvación y de juicio encontrados en las Visiones, recuerdan los oráculos proféticos del Antiguo Testamento. Ellos comienzan con una fórmula de cometido, el orador nunca es identificado y la fórmula de cometido, contiene una sinopsis del mensaje que sigue o la razón del por qué el mensaje está siendo trasmitido. El propósito básico de ellos es panerético y las declaraciones exhortatorias intentan estimular al comportamiento apropiado, por medio de alabanzas condicionales y desanimar al comportamiento inadecuado por medio de amenazas condicionales. Estos oráculos pretenden fundamentar el mensaje que Hermas afirma recibir, a través de la revelación divina: la posibilidad de un segundo arrepentimiento, la cual es reforzada por medio de la estructura escatológica, en la cual se localiza. También explicitan la "persecución" o el "juicio" todavía por venir, y deben ser vistos como sucesos escatológicos[30].

En nuestros Mandamientos y en las Parábolas, la fórmula de cometido no es utilizada para introducir los oráculos, y el orador es identificado como el ángel del arrepentimiento, el cual habla en primera persona del singular y se dirige a sus destinatarios por medio de Hermas, en la segunda persona del plural. El centro de estos oráculos es un oráculo (u oráculos) de seguridad, una forma encontrada en la literatura apocalíptica judía y cristiana, en donde ellos son pronunciados por seres sobrenaturales o por personajes proféticos. Se destacan porque no contienen amenazas condicionales sino solamente oráculos de seguridad, amonestaciones y promesas condicionales. Además de esto, el "ángel del "arrepentimiento" o "pastor", es el mediador en cada uno de ellos. En el Mandamiento XI.9 Hermas se refiere al "ángel del espíritu profético", como el agente divino que trae las revelaciones proféticas a los hombres que poseen el espíritu divino. En las Visiones V.2 el pastor, que es idéntico al ángel del arrepentimiento (Visiones V.7), reivindica haber sido enviado a Hermas por el "ángel mayor". En las Parábolas IX.1.1-2, la anciana (= la iglesia) es identificada con el Espíritu Santo y el Espíritu es identificado con el Hijo de Dios, el mismo Espíritu que es equivalente al ángel del arrepentimiento, sin embargo las secciones en que el orador se identifica con el ángel del arrepentimiento, son fórmulas de legitimización, cuya función básica es análoga a la fórmula del mensajero. A diferencia de los oráculos de las Visiones, el elemento de "acusación" no se da en los oráculos, en los Mandamientos y Parábolas; las acusaciones de varios tipos de mal comportamiento, son explicitadas en la amenaza condicional y la promesa condicional tiende a ser localizada inmediatamente, antes de la amenaza condicional[31].

---

31 AUNE, AUNE, David, *Prophecy in Early Christianity*, pp. 306,309.

3. El Pastor de hermas y el Canon del Nuevo Testamento

La profecía y la apocalíptica tuvieron un papel importante, en la iglesia cristiana, en sus orígenes. En este aspecto, los cristianos fueron herederos del judaísmo tardío, que había producido la literatura apocalíptica, libros, que, casi sin excepción, eran pseudónimos y circulaban bajo el nombre de antiguos personajes bíblicos, contenían predicciones sobre el curso de la historia del mundo y de su fin y estaban ligados a toda suerte de exhortaciones al arrepentimiento e instrucción sobre las cosas celestiales. El Apocalipsis de Juan, no obstante, ofrece un nuevo aspecto en relación a la literatura apocalíptica, ya que su autor se identifica, habla de visiones y audiciones que recibió y que luego acontecerán. Juan fue instruido por el propio Dios y el Espíritu habla por medio de él a las iglesias (1,3). Sus revelaciones son sancionadas por el propio Dios y Juan transfiere la validez sagrada de aquella autoridad, para su libro. El Apocalipsis, también finaliza con un llamado a que ninguno añada o retire algo de aquella profecía (22,18-20). En el Pastor de Hermas, que surgió una generación posterior en Roma, el autor también se identifica, el libro contiene varias exhortaciones al arrepentimiento e instrucción general. Hermas se presenta, también, como profeta, comisionado por el propio Cristo, al narrar las visiones que recibe.

IV. Observaciones finales

Este artículo, debido a su extensión, no puede ser entendido como un texto cerrado. Otros Apocalipsis o fragmentos de Apocalipsis cristiano-primitivos, pudieran haber sido abordados en él. Los Oráculos Sibilinos (las partes de redacción cristiana), el Apocalipsis de Pedro, el libro de Elchasai, los libros 5 y 6 de Esdras, para no hablar de los Apocalipsis coptos y gnósticos (de Pedro, de Pablo, de Tomás). Y, en los textos que abordamos, también muchos otros aspectos. Lo que esperamos aquí, es haber abierto el camino para una comprensión de la apocalíptica, como experiencia religiosa cristiana primitiva. Que su mejor comprensión, también lance una luz sobre los propios textos neo-testamentarios.

Paulo Augusto de Souza Nogueira
Monika Ottermann
José Adriano Filho

Traducción: Miguel Roig, svd

JACIR DE FREITAS FARIA

¡EVANGELIOS APÓCRIFOS!
¡Preciosidades que no entraron en el canon!

Resumen
Las reflexiones que siguen a continuación quieren recuperar el pensamiento del origen del cristianismo, conservado en los evangelios apócrifos, que no entró en la lista de los libros inspirados del Segundo Testamento. En un primer momento, se intenta redefinir el sentido de la terminología *apócrifo*. Se presenta una lista de los libros apócrifos del Segundo Testamento. Se analiza la literatura apócrifa en relación con la canónica, y en el contexto de la investigación bíblica actual. Temas como *pecado*, *afinidad entre Jesús y Magdalena* y *lucha social*, presentes en los evangelios de María Magdalena y Santiago, son analizados de modo crítico e innovador.

Abstract
The following reflections want to be a rescue of the thought of primitive Christianity conserved in the apocryphal gospels which did not enter the list of inspired books of the Second Testament. In the first part, an effort is made to define the meaning of apocryphal. A list is presented of the apocryphal books of the Second Testament. The apocryphal literature is analyzed in its relation to the canonical and in the context of contemporary research. Themes such as sin, the relation between Jesus and the Magdalene and social struggle, present in the gospels of Mary Magdalene and Thomas, are analyzed in an innovative manner.

Introducción

El estudio de la formación del Canon del Segundo Testamento no puede dejar de considerar la literatura apócrifa, sobre todo la de origen cristiano. Actualmente se multiplican cursos y conferencias sobre la temática. Los evangelios apócrifos de María Magdalena y Tomás son los que han despertado el mayor interés. El motivo de ello radica en el hecho de que en los apócrifos, encontramos enseñanzas que continúan siendo actuales, como, por ejemplo, la de la lectura de género, esto es, la relación hombre/mujer en los comienzos del cristianismo. Además, la espiritualidad integradora que emerge del evangelio de María Magdalena fascina a toda las personas que se acercan al mismo. También surgen otros descubrimientos, tales como los nombres de los abuelos de Jesús, Joaquín y Ana; la vida consagrada de María; la asunción de Nuestra Señora; la historia de José; la defensa de la virginidad de María; las travesuras del niño Jesús; la idea de que el *pecado no existe*; el amor preferencial de Jesús por María Magdalena; que María Magdalena no era prostituta; la historia de la hija de Pedro; las divergencias entre los liderazgos de las primeras co-

munidades cristianas; el descenso de Cristo a los infiernos... podríamos continuar enumerando informaciones surgidas de esa fascinante literatura. Analicemos algunas de ellas. Pero redefinamos primeramente, el sentido del término *apócrifo*.

1. Las varias definiciones de Apócrifo y su valor para nuestra fe

Apócrifo proviene del griego *apókryfos*. La definición más conocida para *apócrifo* es *texto falso en cuanto al contenido o al título*, y que por ello no entró en la lista de libros inspirados, en la Biblia. Los apócrifos serían meras fantasías de cristianos piadosos. En verdad, circulaban muchos textos sobre la vida de Jesús y sus seguidores, entre los primeros cristianos. Se habla de una lista de 60 apócrifos del Nuevo Testamento (Segundo Testamento) y otros 52 del Antiguo Testamento (Primer Testamento). Muchos de ellos fueron a parar en la hoguera. El Decreto Gelasiano (referido al Papa Gelasio, fallecido en 496) prohibía la utilización de esos libros por parte de los cristianos.

Retomar el estudio de los apócrifos, significa lanzarse al desafío de encontrar en ellos, el contenido precioso que fue mantenido en secreto. Esta es la manera en la que comprendo los textos apócrifos. Con un estilo literario diferente de los evangelios canónicos, los evangelios apócrifos complementan el contenido de aquellos, y sobre todo, presentan puntos de vista distintos de los que se conservaron como oficiales. En la colección de los libros apócrifos del Segundo Testamento encontramos, por ejemplo: ***Evangelios*** (de María Magdalena, de Tomás, de Felipe, Árabe de la Infancia de Jesús, del Pseudotomás, de Santiago, del Nacimiento de María, de la hija de Pedro, el Descenso de Jesús a los Infiernos, las Declaraciones de José de Arimatea); ***Hechos*** (de Pedro, de Tecla y Pablo, de los Doce Apóstoles, de Pilato); ***Epístolas*** (de Pilato a Herodes, de Pilato a Tiberio, de los Apóstoles, de Pedro a Felipe, de Pablo a los Laodicenses, la Tercera Epístola a los Corintios); ***Apocalipsis*** (de Santiago, de Juan, de Esteban, de Pedro). Los originales de esos textos están en griego, latín, siríaco, copto, etíope, etc. Muchos de ellos son tan sólo fragmentos. Los evangelios de María Magdalena y de Tomás, en copto, fueron descubiertos en el Alto Egipto, en Nag Hammadi, en 1945.

Los evangelios de María Magdalena y de Tomás son considerados gnósticos. Habrían recibido la influencia de los gnósticos, grupo que tuvo su origen en el primer siglo de la Era Común; y predicaba, entre otras doctrinas, que la salvación sólo puede ser adquirida a través de un profundo conocimiento (*gnosis*) teórico de sí mismo y a la vez de Dios. Basta conocer y creer que el Hijo de Dios vino a este mundo. Para ser perfecto, el ser humano necesitaba fundir su alma con la divinidad. Uno de los objetivos del gnosticismo, era constituir una alternativa a la institucionalización del cristianismo. Cada fiel podía comunicarse directamente con Dios. Por ello, objetaron y no aceptaron el primado de Pedro. Parte de los cristianos y judíos rechazaron el gnosticismo. El primer Concilio de Constantinopla (381 E.C.) condenó el gnosticismo como movimiento herético. El gnosticismo, por estar ligado a la filosofía griega, era para el judío sinónimo de idolatría[1].

[1] Cf. Jacir de Freitas Faria, "Atos que os Atos não contam", en: *Barreiras vencidas! Portas abertas!* São Leopoldo, CEBI, 2002, p. 149-150.

2. La literatura apócrifa y su valor para la ciencia bíblica

No faltan las discusiones entre los estudiosos de la Biblia, sobre la importancia de los apócrifos. Las opiniones van de un extremo a otro. Para comprender esos juicios dispares, se vuelve necesario situar los apócrifos en su recorrido histórico y en la investigación actual.

Allá por los años 80 a 100 de la era común, los judíos aprobaron en la ciudad de Jamnia, al sur de Palestina, el canon hebreo; o sea, la lista de los 39 libros que fueron considerados inspirados por ellos. Entre los cristianos, el canon (lista) de los libros inspirados tuvo que esperar mucho tiempo para formarse y quedar aprobado. En el año 150 de la era común surgió el canon de Marción; y en el año 200 de la era común, el Canon Muratori. En el siglo cuarto, ya era reconocido por todos un canon del Segundo Testamento, pero recién en el Concilio de Trento, en el año 1546, los libros de la Biblia definitivamente fueron considerados inspirados y aprobados por la Iglesia Católica.

En la trayectoria de la inspiración cristiana y judía, muchos libros fueron dejados fuera de la lista de los inspirados. Al comienzo nadie sabía si el libro usado por ésta o aquella comunidad era inspirado o no. Entre los cristianos, muchas personas y comunidades dedicaron mucho tiempo para poner por escrito hechos que la tradición relacionada con Jesús guardó en la memoria. Los libros que entraron en el canon, o sea, en la lista de libros inspirados, fueron llamados *canónicos*; y los que no entraron, *apócrifos*. Tanto el judaísmo como el cristianismo dejaron muchos libros fuera del canon.

El argumento de que la vida y la obra de Jesús y sus seguidores no podían caer al olvido, llevó a los cristianos a escribir verdaderas obras literarias sobre Jesús y su movimiento. Con respecto a los escritos considerados apócrifos, podemos enumerar algunas motivaciones específicas, a saber:

a) El deseo de ampliar las informaciones sobre la persona de Jesús;
b) Satisfacer la curiosidad de los cristianos sobre la vida de Jesús, María, José, los apóstoles, etc.;
c) Hacer valer la diversidad del pensamiento que existía en los comienzos del cristianismo;
d) Exagerar en la narración de hechos reales de la vida de Jesús y sus seguidores, para enaltecer o desmerecer con ello, el papel ejercido por otro personaje del movimiento de Jesús.

Con el paso de los años, muchos apócrifos fueron despreciados por grupos y personas importantes de las comunidades; y por ello, muchos de ellos siguieron el camino de la separación del pensamiento oficial de las iglesias.

2.1. La legitimidad y la importancia de los apócrifos

Nadie pone en duda que muchos cristianos conocieron solamente los textos apócrifos del Segundo Testamento, alimentando de ellos su fe. Y todos fueron igualmente buenos cristianos. De esta manera, podemos afirmar la importancia de los apócrifos, basándonos en los siguientes argumentos:

a) Los apócrifos deben ser analizados en el contexto de las comunidades, que trataban de definir los criterios de la inspiración. Ellos no constituyen meramente un pensamiento separatista que apunta a la división.
b) Los apócrifos ayudaron a construir la literatura cristiana, en sus variados géneros literarios.
c) La iglesia primitiva debe mucho al esfuerzo de los cristianos, por escribir sobre la vida diversificada de la iglesia naciente. Por esto motivo, antes de considerar a los apócrifos como falsos, vale la pena leerlos con una mirada crítica y ecuménica.
d) Los apócrifos esclarecen la devoción popular a María y a José, y ayudan a quitar preconceptos creados históricamente con relación a María Magdalena.
e) Los apócrifos gnósticos de Nag Hammadi nos permiten conocer la gnosis y su relación con los orígenes del cristianismo. Los gnósticos ejercieron influencia sobre la formación de la teología del cristianismo emergente. El Evangelio de Juan tiene indicios claros de pensamiento gnóstico. El evangelio de María Magdalena tiene puntos en común con el Evangelio de Juan, pero no fue considerado inspirado.

2.2. Los apócrifos, los manuscritos de Qumrán y el rabinismo

No hemos de confundir el descubrimiento de los apócrifos gnósticos con el de los manuscritos de Qumrán. En Qumrán también fueron encontrados textos apócrifos, pero ya antes de ello se habían descubierto otros libros apócrifos.

Situado a orillas del Mar Muerto en el desierto de Judá, Qumrán es la localidad donde vivió un grupo de judíos que se rebelaron contra los sacerdotes del Templo de Jerusalén, que sacrificaban animales. En Qumrán se formó una comunidad de celibatarios, algunos se casaban; practicaban baños rituales y estudiaban la Torá. En 1947, un joven pastor, Muhammad edh-Dib, buscando una cabra perdida en las colinas de la región del Mar Muerto (Qumrán), encontró siete cántaros de cerámica que contenían pergaminos, en los cuales se hallaban copiados los libros de Isaías, Habacuc y Génesis. Después de este hallazgo, las búsquedas prosiguieron hasta 1956. En total se encontraron 813 papiros y pergaminos en Qumrán. Los textos son copias de los libros de la Biblia, a excepción del libro de Ester; libros apócrifos, comentarios bíblicos, tratados de liturgia y reglas de la comunidad esenia que vía en la región. Recientemente, el arduo trabajo de traducción de esos manuscritos, en su mayoría mutilados, quemados, llegó a su término. Emmanuel Tov, de la Universidad Hebrea de Jerusalén y coordinador de la última fase de la traducción, declaró que no fueron encontrados referencias directas a Jesús, Juan el Bautista y los primeros cristianos en los textos de Qumrán[2]. Esta conclusión abre la discusión en torno a la vinculación de Juan el Bautista con los esenios como también de Jesús con Qumrán. "Los rollos del Mar Muerto son igualmente más valiosos de lo que se pensaba hace 50 años. Ellos nos brindaron la literatura del Antiguo Israel", declaró Tov a la revista norteamericana *New York Times*.

---

[2] GALELEU, São Paulo, Editora GLOBO, n.128, marzo de 2002, p. 34.

¿Cómo ubicar los apócrifos en esta discusión, con relación a los escritos del Mar Muerto? Primero, no ha de confundirse el descubrimiento de textos apócrifos en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, en el año 1945, con los escritos de Qumrán, que fueron descubiertos en 1947. En Egipto fueron descubiertos apócrifos de cuño gnóstico, como el evangelio de María Magdalena y de Tomás. En Nag Hammadi fueron conservados en una urna de arcilla papiros que contenían escritos considerados heréticos por el Concilio de Nicea (325 E.C.). Fue el obispo Atanasio de Alejandría que ordenó en 367 E.C. que fuesen quemados esos textos de tendencia herética. Esa orden no fue seguida por los monjes de Nag Hammadi, los cuales escondieron preciosidades apócrifas gnósticas al pie del acantilado, llamado Djebel el Tarif.

Los apócrifos del Segundo Testamento, considerando las controversias entre los estudiosos, pueden ser datados entre los años 50 y 600 de la E.C. Ese hecho relaciona la literatura apócrifa con la literatura rabínica (siglo II al VI E.C.). Los rabinos de línea farisaica, la fracción que perduró luego de la guerra del año 70 contra los judíos, trataron de reformular el judaísmo. Sin templo y con Jerusalén destruida, la Torá unió al pueblo judío en la diáspora. La literatura judía oral fue puesta por escrito en el tratado que recibió el nombre de Misná (o Mishná), alrededor del año 220 de la E.C. A su vez, los cristianos, de origen judío o no, fueron afirmando la fe en Jesús como relectura de la Torá. La literatura apócrifa cristiana surge también en ese contexto.

2.3. Los apócrifos y los evangelios en la investigación bíblica actual

Algunos estudiosos creen que la literatura apócrifa del Segundo Testamento, constituye la prolongación de aquella que fue canonizada en los evangelios, y que posteriormente habría sido desacreditada por la literatura grecorromana[3]. Los apócrifos recibieron la influencia de la tradición oral de las comunidades de Marcos y Mateo y, según opiniones de estudiosos, ejercieron influencia sobre la formación de esos y otros evangelios canónicos. Podemos dividir los evangelios apócrifos en dos grupos, a saber:

a) Los que parten de la resurrección de Jesús. Un buen número de los evangelios apócrifos se preocupa por demostrar la acción del Jesús resucitado y glorioso que se aparece a los discípulos y discípulas para darles instrucciones y conocimientos, que ellos debían anunciar con la disposición y la certeza absoluta de su resurrección. Eso explica el hecho de que muchos apócrifos no muestren preocupación por la vida terrena de Jesús. Como vimos anteriormente, Pablo también se preocupó por anunciar al Jesús resucitado, al cual él conoció y anunció con el vigor de un convertido, anteriormente perseguidor férreo de los cristianos. Pero también existía el cristianismo de Santiago, el hermano de Jesús, que no prosperó.

b) Los que cuentan la historia de Jesús. En este grupo de evangelios apócrifos que cuentan hechos de la vida de Jesús encontramos, sin lugar a duda, narraciones que son meras fantasías. Son exageraciones de una fe piadosa y, a veces, osada. El niño Jesús con seguridad no habrá matado a uno de

---

[3] Véase Fr. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur,* Basilea, 1954; W. Schneemelcher, *Neustestamentliche Apokryphen,* I, Tubinga, 1959, p. 6-7.

sus compañeros de juegos, sólo por el hecho de que desarmó el embalse que él hiciera en el arroyo. Tampoco habría castigado con la muerte a un muchacho que corriendo, chocó contra sus espaldas. Las fantasías sobre la vida de Jesús deben ser comprendidas en el ámbito de la fe popular. Quien escribió la historia del niño Jesús malvado que castiga de muerte, no podría quizá imaginar que eso tendría influencia, sobre la definición de la fe en la divinidad de Jesús. Por otro lado, la preocupación apócrifa de contar, por ejemplo, los hechos de la vida de María, que los canónicos omitieron, delineó el perfil de la piedad popular mariana que llegó a nuestros días, con el mismo vigor de aquel entonces. Asimismo ha de considerarse que muchos milagros y hechos extraordinarios en la vida de Jesús, considerados canónicos por la tradición, recibieron también "pinceladas" de exageración. La multiplicación de los panes, más que un hecho extraordinario verídico, quiere expresar que muchos comieron y que cuando practicamos el compartir, nadie pasa hambre. Los evangelios y textos apócrifos del Segundo Testamento son importantes, porque nos dejaron por escrito las experiencias de fe de los cristianos de los primeros siglos. Los variados pensamientos significan varias comunidades y varios puntos de vista. Y ello es más positivo que negativo.

No sólo los evangelios apócrifos, sino los otros textos y libros canónicos del Segundo Testamento deben ser comprendidos bajo esta óptica interpretativa. El italiano Luigi Moraldi, estudioso de los apócrifos, afirma: "Luego del redescubrimiento de la literatura apócrifa, algunos estudiosos presentaron la hipótesis según la cual una parte de la literatura apócrifa del Nuevo Testamento seria superior a los libros canónicos, y los evangelios apócrifos más antiguos serían los inspiradores de los evangelios canónicos. Una reacción tal vez excesivamente violenta contra esa posición tuvo, al menos en parte, el efecto de despreciar toda la literatura apócrifa. Hoy se constata una vuelta a una posición equilibrada".[4]

Es bien cierto que, lamentablemente aún hoy, encontramos un grupo de estudiosos que reniegan por completo de los apócrifos. Aunque los apócrifos contengan informaciones inverosímiles, no podemos privar a los cristianos de tener contacto con este pensamiento que, por cierto, no es del todo mentira. Sólo porque no entraron en el canon, no dejaron de ser "inspirados". No todo es fantasía en ellos. ¡Gracias a Dios! Y no sólo porque un texto es canónico merece ser leído y entendido de forma crítica y responsable.

3. El evangelio de María Magdalena

Muchos se asustan cuando escuchan decir que existe un evangelio de María Magdalena. ¿Cómo? ¿Una prostituta escribió un evangelio? La verdad es que María Magdalena no era prostituta. Y el evangelio de su comunidad tiene mucho para aportar a los estudios recientes sobre los orígenes del cristianismo. Imagínese que ese texto estuviera en la Biblia. Qué bien haría a muchos de nosotros. ¡La historia

[4] Véase Luigi Moraldi, *Evangelios apócrifos*, São Paulo, Paulus, 1999, p. 30-31.

sería otra!, exclamó maravillada una señora luego de estudiar el evangelio de María Magdalena. Con gran probabilidad, estamos ante un texto fundante del cristianismo. Llegó hasta nosotros a través de un manuscrito griego datado probablemente en el año 150 de la Era Común y en su traducción al copto sahídico (lengua usada en Egipto) en el siglo V de la E.C. El texto está organizado en forma de páginas, de las cuales nos faltan de la 1 a la 6 y de la 11 a la 14.

Contrariamente a los evangelios sinópticos (Mc, Mt y Lc), los que a partir del relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, relatan su infancia y su misión, el género literario del evangelio de María Magdalena, corresponde a lo que calificamos como dichos y sentencias: María Magdalena va diciendo lo que Jesús dijo.

Postulamos en nuestra interpretación, que el objetivo de ese evangelio, seria el de reaccionar contra la institucionalización del cristianismo, en la línea jerárquica y masculina. Fue por eso que María Magdalena y su comunidad trataron de interpretar el mensaje del maestro Jesús de manera integradora: Jesús, contrariamente a la línea judía, esenia y farisea, siempre estuvo cerca de las mujeres, los pecadores y enfermos. Los evangelios canónicos, los que están en la Biblia, no negaron esa postura de Jesús; pero, por otro lado, minimizaron el liderazgo de mujeres apóstolas y discípulas de Jesús, como María Magdalena. El evangelio de la comunidad de María Magdalena conservó discusiones teológicas entre María Magdalena, Pedro, Leví y Andrés sobre la persona y la misión de Jesús, transmitidas por él a María Magdalena, en las cuales encontramos novedades que la tradición consideró mejor dejar de lado. Vale la pena leer e interpretar el evangelio de María Magdalena, teniendo en vista el diálogo con esos textos primitivos, que nos iluminan mucho la reflexión actual sobre la espiritualidad y el género.

3.1. Las voces de la tradición sobre María Magdalena

En los evangelios, María Magdalena es la figura femenina más importante. María, la madre de Jesús, tiene un papel importante en la infancia de Jesús, pero no en el cuerpo de los evangelios. Sin contar las repeticiones, María Magdalena aparece 12 veces en los evangelios. Los Hechos de los Apóstoles, simplemente, ignoran la persona de María Magdalena. Ya los apócrifos, textos que quedaron fuera de la Biblia, consideran a María Magdalena como espíritu de la Sabiduría, personificación de la gnosis (conocimiento), amada de Jesús, adversaria de Pedro, ministra de la evangelización, discípula y apóstola de Jesús. La tradición judía, hostil a Jesús, también enseñó que María Magdalena era adúltera. El Talmud llega a confundir a María Magdalena con María, la madre de Jesús. En la historia de la Iglesia, se destacan los testimonios de Ambrosio, que dice que Magdalena podría haber sido pecadora. Pedro Crisólogo dice que Magdalena es el símbolo de la Iglesia "Santa y Pecadora". Con respecto al anuncio de la resurrección a las mujeres, Crisólogo afirma: "En este servicio, las mujeres preceden a los hombres; ellas que por el sexo vienen después de los hombres y por orden (jerárquico) después de los discípulos; pero no por eso indican que los apóstoles sean más lentos, pues ellas llevan al sepulcro del Señor no la imagen de mujeres, sino la figura de la Iglesia". Honorio de Autun atribuye a María Magdalena una vida inclinada a la libido y por ello, diabólica, cuando escribe: "(El Señor...) nos colocó delante de la bienaventurada María Magdalena como ejemplo de su clemencia. Se cuenta que ésta era la hermana de Lázaro, al cual

el Señor hizo resucitar del sepulcro después de cuatro días, y fue también hermana de Marta que con frecuencia ofreció hospitalidad al Señor. Esta María fue enviada junto a su marido a la ciudad de Magdala; pero huyendo de él, fue a Jerusalén, olvidándose de su familia; olvidada de la ley de Dios, se convirtió en una vulgar meretriz; y luego de convertirse en prostíbulo de la torpeza, por consiguiente se convirtió también en sagrario de los demonios; de hecho, entraron en ella siete demonios a la vez, y constantemente la atormentaban con deseos inmundos".

María Magdalena fue proclamada en 1050, patrona de una abadía de monjas benedictinas. La idea era mostrar que María Magdalena se arrepintió y se convirtió en ermitaña. En Francia, ella es considerada patrona de los perfumistas y peluqueros. María Magdalena es celebrada por la Iglesia Católica el 22 de julio. Ella es también la patrona de las prostitutas.

En la liturgia devocional de la Edad Media, hay laudes completas dedicadas a María Magdalena. María Magdalena inspiró a muchos pintores, los cuales la retratan como mujer pecadora, penitente, bella y hermosa, vieja y solitaria, que unge a Jesús, que ampara a María la madre de Jesús, que anuncia al Resucitado, discípula que acompaña a Jesús en su agonía.

El personaje María Magdalena fue tratado, en el transcurso de la historia cristiana, como mito de pecadora redimida. De prostituta se convirtió en santa, para vivir en el imaginario colectivo como mujer fuerte y como ejemplo de vida cristiana. Infelizmente, eso fue un bien que para afirmarse, tuvo que echar mano de falsedades como la historia de María Magdalena, la prostituta.

3.2. Y María Magdalena no era prostituta

La vinculación errónea de los pasajes evangélicos que hablan de María Magdalena llevó a su identificación con la pecadora (¿prostituta?), que ungió los pies de Jesús (Lc 7,36-50). Y ese error se convirtió en verdad de fe. El inconsciente colectivo guardó en la memoria la figura de María Magdalena como mito de pecadora redimida. Eso era un hecho considerado normal en las sociedades patriarcales antiguas. La mujer era identificada con el sexo y como la ocasión de pecado por excelencia. De allí que no sea ninguna novedad, que la pecadora de Lucas sea prostituta y la prostituta, María Magdalena. Lc 8,2 cita por nombre a María Magdalena y dice que de ella "habían salido siete demonios". Según el pensamiento judío, tener demonios es lo mismo que ser asaltado por una enfermedad grave. En el cristianismo, el demonio fue asociado al pecado. En el caso de la mujer, el pecado era siempre el pecado sexual. En ese sentido, la confusión parece lógica. Pero no lo es, si tomamos en cuenta el valor del liderazgo ejercido por María Magdalena entre los primeros cristianos, bien como la predilección de Jesús por ella. Entre los discípulos judíos, considerar a María Magdalena como prostituta, significaba también subestimar el valor de la mujer en cuanto líder. Los padres de la Iglesia siguieron esa línea de pensamiento. María Magdalena fue considerada la Prostituta totalmente Impura en oposición a María, la Madre totalmente Pura.

3.3. El liderazgo de María Magdalena molestaba a los apóstoles

Entre los primeros cristianos había disputas por el liderazgo. Existían el grupo de Pedro, el de Pablo, el de Santiago, y también el de María Magdalena. El evangelio de María Magdalena dice que ella recibe las enseñanzas del Maestro y los transmite, causando la irritación de Pedro, que dice: "¿Será posible que el Maestro haya conversado así con una mujer? ¿Debemos cambiar nuestros hábitos y escuchar todos a esa mujer?" Pero Leví reprende a Pedro diciendo: "Si el Maestro la ha juzgado digna, ¿quién eres tú para despreciarla? ¡Arrepintámonos!"; lo que significa: *unamos lo masculino y lo femenino dentro de nosotros y salgamos a anunciar el evangelio según María Magdalena.* Y así termina el evangelio de María Magdalena.

Hay también un tratado gnóstico llamado *Pistis Sofía,* que nos muestra en qué manera, el liderazgo de María molestaba a los discípulos. El texto dice así: "Pedro corrió adelante y le dijo a Jesús: 'Señor mío, nosotros no podemos soportar más a esta mujer, pues nos quita la oportunidad, ella no deja hablar a ninguno de nosotros, sino que siempre habla ella. Señor mío, que las mujeres terminen luego de preguntar, de modo que también nosotros podamos preguntar'. Y María Magdalena también le dijo a Jesús: 'Por eso, yo tengo miedo de Pedro: él suele amenazarme y odia nuestro sexo'". La opinión de Pedro con relación a María Magdalena revela hasta qué punto le molestaba el protagonismo de María Magdalena, mujer, discípula y apóstola de Cristo.

3.4. María Magdalena era la amada de Jesús y lo besaba frecuentemente en la boca

El evangelio de Felipe nos brinda una información no muy conocida en nuestros medios. Dice: "La compañera de Cristo es María Magdalena. El Señor amaba a María más que a todos los discípulos y la besaba frecuentemente en la boca. Los discípulos lo vieron amando a María y le dijeron: '¿Por qué la amas más que a todos nosotros?' El Salvador respondió diciendo: '¿Cómo es posible que yo no los ame a ustedes tanto como a ella?'" (Felipe 63,34-65,5).[5] Y en otra parte dice: "Tres andaban siempre con el Señor: María, su madre, y la hermana de ella, Miriam de Magdala, así se llama su compañera, porque Miriam de Magdala es su hermana, madre y su compañera" (Felipe 59,6-11).[6]

¿Cómo entender el beso entre Jesús y María Magdalena? ¡Es fácil! Basta remontarnos a la cultura de aquella época. El beso en hebreo significa comunicar el espíritu, el conocimiento. Por eso es que decimos que el beso es, por excelencia, el sacramento del amor. María Magdalena recibía las enseñanzas del maestro. Ellos eran espíritus unidos por el amor al Reino de Dios. Podemos comprender esto también echando una mirada a la vida de los grandes místicos. Francisco y Clara de Asís vivieron esa misma experiencia sublime de amor en la consagración de sus vidas. Otro modo de comprender el beso de Jesús y María Magdalena reside, por ejemplo, en el testimonio de la cura del ciego en los evangelios canónicos. Ese llega a ver, lo

---

[5] Véase J.E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Estrasburgo, 1967, p. 67.

[6] Ménard J.E., *L'Évangile selon Philippe,* p. 62-63.

que significa que él comprendió las enseñanzas del Maestro. A pesar de ser ciego, él lo ve y lo comprende todo.

Llamar a María Magdalena madre, amada y hermana significa decir la misma cosa de tres modos diferentes. Representan la mujer (femenino) en los tres estados de la vida: infancia, procreación y menopausia. Todas esas dimensiones revelan la unión profunda entre los seres humanos en la relación con el hombre (Jesús). Unión sin división, sin dualidad. Por eso, María Magdalena sólo podría haber sido madre, hermana y esposa de Jesús.

En el Evangelio de Juan encontramos la expresión "discípulo amado". En su teología, este Evangelio tiene un parentesco cercano con el evangelio de María Magdalena. Juan casi no entró en la lista de los canónicos. ¿No sería el evangelio de Juan un fruto de la comunidad de María Magdalena? El discípulo amado del evangelio de Juan, ¿no sería María Magdalena? Ella sí recibe ese título en los apócrifos. Y para que su evangelio fuese considerado canónico, el evangelio de María Magdalena se convirtió en el de Juan y Juan, por consiguiente, en el discípulo amado. Bien, debe considerarse, pues, que el discípulo amado no sea entonces Juan.

3.5. Para María Magdalena el "pecado no existe"

El evangelio de Magdalena afirma: "No hay pecado, somos nosotros los que hacemos existir el pecado cuando actuamos conforme a los hábitos de nuestra naturaleza adúltera" (Página 7, 14-19). El ser humano nace en estado de gracia, sin pecado. Son los condicionamientos de la vida los que crean situaciones de pecado. Entonces comienza a existir el pecado. Y es importante recordar que el pecado no es sólo personal, sino social y comunitario. Infelizmente la Iglesia católica, en el transcurso de su historia, enfocó mucho el pecado en su dimensión de moral sexual y familiar, llegando a crear incluso listas de pecados; y mucha gente vivió presionada por esa idea, sin lograrse liberar. No es necesario hablar del pecado original. La confesión de los pecados nos hizo y nos hace bien a todos, pero no así la idea de que todo es pecado. La libertad ya es un estado de gracia. No todo es pecado, sobre todo en el campo de la moral. El evangelio de María Magdalena nos enseña a buscar la armonía interior, sin absolutismos.

El movimiento gnóstico, del cual podría provenir el evangelio de María Magdalena, proclama que la naturaleza divina de Cristo trasciende el sufrimiento. El sufrimiento no tiene sentido. El ser humano sufre no por causa del pecado, sino por causa de su ignorancia.

4. El evangelio de Tomás

De la misma manera como el evangelio copto de María Magdalena, el evangelio copto de Tomás fue descubierto en 1945 en Nag Hammadi, en el Alto Egipto. Textos fragmentarios en griego ya habían sido descubiertos al final del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Tal como el evangelio de María Magdalena, Tomás es una perla preciosa que fue ocultada a nuestros ojos por muchos siglos por las Iglesias. ¿Quién es Tomás? ¿No sería él el incrédulo, como afirman los evangelio canónicos? No. El estudio del evangelio "apócrifo" de Tomás nos revelará otro Tomás.

El evangelio de Tomás está compuesto por 114 sentencias o dichos de Jesús. Cada sentencia es independiente. "Jesús dijo" es la expresión predominante en ese evangelio. Ella aparece 99 veces. Y si Jesús no "dijo", entonces responde preguntas, caracterizadas por la expresión "Jesús respondió", que aparece 15 veces.

En el contenido del evangelio de Tomás no tenemos:

- la infancia de Jesús;
- los milagros que Jesús habría hecho;
- profecías que Jesús habría cumplido;
- la muerte y resurrección de Jesús.

En cambio, encontramos:

- proverbios y sentencias proferidas por Jesús sobre el Reino de Dios y aspectos del comportamiento humano;
- parábolas sin alegorías;
- escatología ya realizada;
- masculino y femenino convocados a vivir de manera integrada;
- pureza infantil considerada como condición básica para entrar al reino;
- los caminos de búsqueda de sí mismo;
- palabras que no deben ser anunciadas a los profanos y cuya comprensión genera vida;
- el ascetismo como propuesta de vida para huir de la materia.

Las palabras de Jesús tienen como objetivo llevar a aquel que llega a conocerlas, a escapar de la muerte y alcanzar el ideal de la salvación gnóstica. Ya las parábolas de Jesús, apuntan a tejer una crítica al orden social establecido.

4.1. Para Tomás, Jesús es un crítico del imperio romano

En los evangelios canónicos tenemos parábolas y alegorías. La parábola es un hecho y la alegoría es la interpretación que se hace del mismo. En el evangelio de Tomás no existen alegorías, sino sólo parábolas. Los seguidores de Jesús no sólo conservaron las palabras y actitudes del maestro, sino que las adoptaron, crearon o proyectaron otras. Esto por otra parte, no nos puede llevar a afirmar simplemente que Jesús habló en parábolas, y que las comunidades primitivas crearon las alegorías. Ahora bien, si se estudian las parábolas sinópticas en relación con las de Tomás, esa conclusión es casi inevitable. Por ello podemos decir que a partir de allí surgen algunas cuestiones, tales como:

a) La alegorización de las parábolas, ¿no nos legó un rostro de Jesús que no es histórico?
b) ¿Las alegorías son parte de la enseñanza de Jesús?
c) ¿No son las alegorías consecuencias lógicas de la experiencia de fe de las primeras comunidades?
d) ¿Cómo encontrar al Jesús histórico en las alegorías?

Quizá la comprensión de esas cuestiones, podrá aclararse con el estudio comparado de las parábolas de Tomás y de los sinópticos, y sus respectivas alegorías en los evangelios sinópticos.

4.2. La parábola del sembrador en Tomás y Marcos[7]

Tomás 9	Marcos 4,3-9.14-20
	Oíd:
He aquí que salió el sembrador,	He aquí, el sembrador salió a sembrar;
Llenó su mano y sembró [las semillas].	y al sembrar,
Algunas cayeron en el camino.	aconteció que una parte cayó junto al camino,
Vinieron los pájaros y la picotearon.	y vinieron las aves del cielo y la comieron.
Otras cayeron sobre roca	Otra parte cayó en pedregales,
Y ni enraizaron abajo en la tierra ni levantaron espigas al cielo.	donde no tenía mucha tierra; y brotó pronto, porque no tenía profundidad de tierra. Pero salido el sol, se quemó; y porque no tenía raíz, se secó.
Otras cayeron entre espinas	Otra parte cayó entre espinos;
Que las sofocaron y el gusano se las comió.	y los espinos crecieron y la ahogaron, y no dio fruto.
Otras cayeron en buena tierra y dieron fruto excelente al cielo:	Pero otra parte cayó en buena tierra, y dio fruto, pues brotó y creció,
Sesenta y ciento veinte por medida.	y produjo a treinta, a sesenta, y a ciento por uno.
	Entonces les dijo: ¡El que tiene oídos para oír, oiga!
	El sembrador es el que siembra la palabra. Y éstos son los de junto al camino: en quienes se siembra la palabra, pero después que la oyen, en seguida viene Satanás, y quita la palabra que se sembró en sus corazones. Éstos son asimismo los que fueron sembrados en pedregales: los que cuando han oído la palabra, al momento la reciben con gozo; pero no tienen raíz en sí, sino que son de corta duración, porque cuando viene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, luego tropiezan. Éstos son los que fueron sembrados entre espinos: los que oyen la palabra, pero los afanes de este siglo, y el engaño de las riquezas, y las codicias de otras cosas, entran y ahogan la palabra, y se hace infructuosa. Y éstos son los que fueron sembrados en buena tierra: los que oyen la palabra y la reciben, y dan fruto a treinta, a sesenta, y a ciento por uno.

[7] Texto bíblico: Versión Reina-Valera 1960; texto del Evangelio copto de Tomás: Manuel Alcalá, *El Evangelio copto de Tomás*, Salamanca, Sígueme, 1989 (Nota del traductor).

4.3. El contexto de las comunidades de Tomás y Marcos

Podemos situar la comunidad de Tomás que produjo este texto probablemente en el año 50 de la E.C. En esa época, el imperio romano roba las tierras fértiles de los campesinos de Galilea y las pasa a sus ahijados políticos, como pago de favores. La ambición por la tierra genera, entonces, conflictos de muerte.

La comunidad de Marcos es de una década posterior, del año 60/70 de la E.C. En los años 67-70, el imperio romano traba una guerra sangrienta con Palestina. Judíos y cristianos son perseguidos por los romanos. Antes de ello, la riqueza y la ambición del mundo quieren seducir la comunidad de los cristianos, pero ella resiste. La memoria de las Palabras de Jesús mantienen a la comunidad en el camino del Reino.

4.4. El objetivo de la comunidad de Tomás

La comunidad de Tomás está preocupada por la expropiación de la tierra. Muchos se convierten en *sin tierra* y son obligados a salir de sus tierras y a peregrinar rumbo a las ciudades. Con la parábola del Sembrador, Tomás quiere recordar las palabras fuertes de Jesús contra esa situación social inaceptable.

El sembrador es el *sin tierra* al costado del camino, caminando en dirección a Jerusalén.

Los pájaros son los romanos oportunistas que comen sin plantar, o sea, reciben gratis la tierra fértil de Galilea.

Las espinas simbolizan la lucha del campesino para sobrevivir.

Sembrar es la protesta del campesino por no haber tierra disponible para plantar.

El pedregal es Jerusalén, la ciudad donde viven los opresores.

La tierra buena es la señal evidente de que "tenemos tierra para plantar", pero ella nos fue robada.

La tierra es un don de Dios que no puede ser quitado del pueblo elegido. El Jesús histórico de Tomás enseña al campesino a resistir contra los falsos dueños de la tierra y denuncia: "A pesar de que estemos en tiempos difíciles, ¡hay semilla que brota y produce ciento por ciento! Nuestra bandera de lucha debe ser la resistencia".

4.5. El objetivo de la comunidad de Marcos

La comunidad de Marcos organiza la narración en vista de la alegoría. La Palabra es el factor de unión de la comunidad. La semilla que cae en tierra inadecuada recibe un realce mayor en Marcos, lo que evidencia el drama de la persecución vivida por esa comunidad. Marcos enseña que la comunidad, necesita tener fe frente a las persecuciones. Seguir el esquema del mundo con sus riquezas, es lo que más dificulta el crecimiento de la palabra.

Los frutos de la Palabra son la propia Palabra de Jesús que ayuda a todos a permanecer firmes. Jesús, la Palabra viva de la comunidad de Marcos, es la fuerza contra el imperio perseguidor y las ambiciones del mundo.

4.6. La parábola de los viñadores en Tomás, Marcos, Mateo y Lucas

Tomás 65	Mc 12,1-12	Mt 21,33-46	Lc 20,9-19
Él dijo:	Entonces comenzó Jesús a decirles por parábolas:	Oíd otra parábola:	Comenzó luego a decir al pueblo esta parábola:
Un hombre rico	hombre	propietario	Hombre
tenía una viña.	plantó una viña,	plantó una viña,	plantó una viña,
_____	la cercó de vallado, cavó un lagar, edificó una torre (Isaías 5,1)	la cercó de vallado, cavó en ella un lagar, cavó en ella un lagar, edificó una torre (Isaías 5,1)	_____ _____
La entregó a los campesinos	y la arrendó a unos viñadores,	y la arrendó a unos viñadores,	la arrendó a viñadores,
Para que la cultivasen y él pudiera recoger de ellos su fruto.	_____	_____	_____
	y se fue lejos.	y se fue lejos.	y se ausentó.
Envió	Y a su tiempo envió	Y cuando se acercó el tiempo de los frutos, envió	Y a su tiempo envió
a su siervo	un siervo	sus siervos	un siervo
para que los campesinos le dieran el fruto de la viña.	a los viñadores. para recibir de éstos, el fruto de la viña.	a los viñadores, para recibir sus frutos.	a los viñadores, para que le diesen el fruto de la viña;
Agarraron, golpearon casi le matan	tomándole, golpearon, enviaron,	tomando, golpearon, mataron, apedrearon.	golpearon, le enviaron con las manos vacías.
El siervo regresó y se lo dijo al amo. El amo dijo: "Tal vez no le han conocido".	_____	_____	_____

Envió a otro siervo.	Volvió a enviarles otro siervo;	Envió de nuevo otros siervos,	Volvió a enviar otro siervo;
golpearon	le hirieron en la cabeza, afrentado	hicieron con ellos de la misma manera	golpeado, afrentado, le enviaron con las manos vacías
	Otros	_____	tercer siervo
	golpeando a unos y matando a otros	_____ _____	a éste echaron fuera, herido
Su hijo	hijo suyo, amado	su hijo	hijo amado
el heredero	el heredero	el heredero	el heredero
lo agarraron y lo mataron	le mataron, y lo echaron dentro de la viña	le echaron fuera de la viña, y le mataron	y le echaron fuera de la viña, y le mataron
	Reacción del dueño de la viña: Vendrá, y destruirá a los viñadores, y dará su viña a otros.	*Reacción del dueño de la viña:* A los malos destruirá sin misericordia, y arrendará su viña a otros viñadores	*Reacción del dueño de la viña:* Vendrá y destruirá a estos viñadores, y dará su viña a otros.
	Jesús dijo: "La piedra que..." (Salmo 118,22-23)	*Jesús dijo:* "La piedra que..." (Salmo 118,22-23)	*Jesús dijo:* "La piedra que..." (Salmo 118,22-23)
	Procuraban prenderle, porque entendían que decía contra ellos aquella parábola; pero temían a la multitud	Intentaban prenderle pero temían a la multitud, puesto que hablaba contra ellos, los jefes de los sacerdotes y de los fariseos	Procuraban los principales sacerdotes y los escribas echarle mano en aquella hora, porque comprendieron que contra ellos había dicho esta parábola; pero temieron al pueblo
¡Quien tenga oídos, que oiga!	_____ _____	_____ _____	_____ _____

4.7. Las interpretaciones tradicionales de la parábola de los viñadores

La lectura atenta de esos textos nos revela conflictos, no sólo entre los líderes religiosos de la Palestina de Jesús, sino también entre agricultores y propietarios de tierra. El contexto es eminentemente rural. Históricamente, se interpretó que los viñadores de ese episodio eran los tramposos de la historia. Alcanza con ver el título que la *Biblia de Jerusalén* asigna al pasaje: "Parábola de los viñadores homicidas". Nos atrevemos a interpretar esta parábola a través de óptica de la cuestión social y, fundamentalmente, en la perspectiva de la comunidad de Tomás.

Son dignas de notar las diferencias entre los textos presentados por Tomás y los sinópticos. Tomás no induce al lector a interpretar la parábola de manera cristológica; esto es, teniendo a Cristo como centro de la narración. Y tal vez por eso, él haya sido dejado de lado por la tradición. Las interpretaciones convencionales de la parábola de los viñadores siguieron dos rumbos, a saber:

1) ***INTERPRETACIÓ ALEGÓRICA:*** Jesús, al contar esa parábola, tendría en mente una síntesis de la historia de la salvación, lo cual llevó a la siguiente alegoría:

- *El Señor de la viña*	es Dios que propone una alianza.
- *La viña*	es la alianza que Dios hizo con su pueblo.
- *Los viñadores*	son los israelitas que forman el pueblo de Israel.
- *Los esclavos*	son los profetas y los sabios enviados por Dios para recoger los frutos. Ellos no obtuvieron éxito. Y Dios envió a su hijo amado.
- *El hijo amado*	es Jesús, que terminó siendo muerto.
- *Los otros siervos*	son la Iglesia Católica, a la cual Dios decide entregar la viña.

2) ***INTERPRETACIÓN CRISTOLÓGICA:*** Jesús es el hijo amado de Dios que cumplió su papel en la historia de la salvación. Las primeras comunidades comprendieron más tarde la misión de Jesús. De esta manera, en esta parábola, Jesús sólo podría estar hablando de sí mismo. El envío de Jesús al mundo es parte del plan salvífico de Dios. Jesús morirá fuera de la viña, esto es, fuera de Jerusalén. Jesús es la piedra que los constructores rechazaron, lo que justifica la presencia del Salmo 118 en los textos sinópticos. Cristo murió y resucitó por obra de Dios. Jesús es el hijo amado de Dios. La interpretación cristológica de la parábola de los viñadores es la respuesta de las comunidades sinópticas al conflicto vivido con el judaísmo. Los viñadores son las autoridades del Templo que pugnan con los cristianos. Esas autoridades entienden que Jesús se refería a ellas. Ellas ya lo habían matado y ahora querían acabar también con los seguidores, persiguiéndolos. Los judeocristianos reafirman ante sus hermanos judíos la fe en Jesús como realizador de las promesas.

4.8. El sentido de la parábola de los viñadores según la comunidad de Tomás

En el texto de Tomás queda claro que la parábola habla de un grupo de trabajadores, los cuales, para no entregar el fruto de su trabajo al dueño de la viña, terminan reaccionando de forma violenta, ya sea golpeando esclavos o matando al heredero de la viña. En Tomás, el meollo de la parábola está en la cuestión latifundiaria de la época. Se estaba desarrollando un conflicto entre arrendatarios y propietarios de la tierra. El hombre rico del texto de Tomás representa a aquellos que acumulaban las tierras robadas de los campesinos pobres de Galilea. El conflicto por la tierra resulta evidente en el momento de la cosecha. El propietario quiere el fruto de la viña. Los trabajadores defienden sus derechos. El envío del hijo, el heredero, tenía por meta intimidar a los trabajadores.

En Tomás, la parábola – contrariamente a los sinópticos – simpatiza con la acción de los viñadores. Tomás no presenta la reacción del patrón. La actitud inusitada y revolucionaria de los viñadores quiere reafirmar que la única salida que les queda es resistir para recuperar la herencia perdida. ¡Resistir! ¡Resistir! De ese modo, Tomás incentiva a las comunidades de Galilea, a tomar posición contra los romanos que les habían robado las tierras. La violencia, si bien detestable, es el camino inevitable. ¡Qué absurdo! Esa era la función de la parábola, aunque ello nos asuste[8].

La parábola de los viñadores, o mejor, de los agricultores explotados y revolucionarios, no es cristológica, sino que refleja cuestiones sociales. Con esta parábola, el Jesús histórico de la comunidad de Tomás instigó a los suyos a resistir frente a la explotación romana. La tierra es un don de Dios dada a su pueblo, y que no puede ser usurpada por los extranjeros.

¿Por qué las comunidades de Marcos, Mateo y Lucas interpretaron las palabras de Jesús de manera diferente? ¿Están erradas? No. Ellas no están erradas; simplemente actualizan el mensaje de Jesús en sus respectivos contextos. En aquel momento histórico era importante demostrar, que Jesús fue el hijo amado enviado por Dios.

También hoy, las palabras de Jesús segun la comunidad de Tomás siguen siendo de suma actualidad. Cuántos *sin tierra* viven en la expectativa de días mejores. Sueñan que un día volverán a sus tierras, robadas por los ricos modernos del neoliberalismo. ¿O cualquier semejanza con nuestros días es mera coincidencia?

5. Para no concluir

El contenido precioso de los apócrifos mantenido en secreto, ahora puesto a tono, sacude la opinión teológica sedimentada. De hecho, esos escritos fueron textos cuestionadores ya son desde los orígenes del cristianismo. Tenemos que reconocer que evidentemente algunos apócrifos tienen historias aberrantes, que no podrían corresponder a la verdad. Pero también la "historia" de Jesús en los evangelios ca-

---

[8] Véase Pedro Lima Vasconcelos, "E lhes falava em parábolas: Uma introdução à leitura das parábolas", *Mosaicos da Bíblia,* n. 19, Koinonia, Rio de Janeiro 1995. El estudio de Pedro Lima sobre las parábolas es innovador. Le debemos el tenor de la reflexión sobre las parábolas del Sembrador y de los Viñadores.

nónicos no es toda la historia. Ni todo sobre Jesús fue escrito. Muchas cosas no fueron tenidas en cuenta. Además, muchos textos sobre Jesús ya constituyen relecturas hechas por las comunidades de aquella época. Algunos estudiosos llegan a afirmar que sólo el 18 por ciento de las palabras atribuidas a Jesús en los evangelios le pertenece. Además de eso, lo que fue un dato de fe pasó a ser dato histórico y lo que era dato histórico se convirtió en dato de fe. Es difícil distinguir, incluso con el auxilio de la exégesis moderna, al Jesús de la fe del Jesús histórico. Las cosas están mezcladas.

Cuestiones doctrinales, relación de poder, género, aberraciones de la piedad popular, llevaron a que muchos textos de los orígenes del cristianismo, no entrasen en el canon sagrado. Estudiar los apócrifos es colocarse en el camino del diálogo con los orígenes del cristianismo, con esos textos preciosos que no entraron en el canon. Es percibir su valor para nuestra fe ecuménica y abierta a lo "nuevo", aunque no sea "tan, tan nuevo".

6. Bibliografía

BLOOM, H; MEYER, Marvin. *O evangelho de Tomé*. As sentenças Ocultas de Jesus. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CROSSAN, Jean Dominique. *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del mediterráneo*, Buenos Aires: Planeta, 1997.

_____. *Jesus, uma bibliografia revolucionária,* Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *The complete Gospels: "Everything You Need to Empower Your Own Search for the Historical JESUS"*. Sonoma: Polebridge, 1994.

FARIA, Jacir de Freitas. "A outra Bíblia que a tradição cunhou de apócrifa", en: *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, 8-14 oct. 2001, n. 645, p. 7.

_____. "Apócrifos: o que revelam esses livros secretos", en: *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, 8-14 oct. 2001, n. 645, p. 4-6.

_____. *As origens apócrifas do cristianismo. Comentário aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé. A história de Maria, José e a infância de Jesus nos apócrifos.* São Paulo: Paulinas, 2002 (en prensa).

_____. "A verdade dos evangelhos apócrifos", en. *Magazine*, Divinópolis, 9 feb. 2002, Caderno Cultura, n. 110, p. 4.

_____. "E seu nome era Miriam de Mágdala", en: *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, 22-28 abril, 2002, n. 673, p. 12.

_____. "Maria Madalena, a mulher que Jesus tanto amou", en: *CONVERGÊNCIA,* Rio de Janeiro: CRB, oct. 2001, n. 346, p. 511-516.

_____. "Maria segundo os evangelhos apócrifos", en: *CONVERGÊNCIA,* Río de Janeiro: CRB, mayo 2002, n. 352. p.217-221.

_____. "O evangelho de Maria Madalena", en: *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, 8-14 abril, 2002, n. 671, p. 12.

_____. "Segredos de história e fé", en: *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 2 feb. 2002, Caderno Pensar, n. 22033, p. 5.

FARIA, Jacir de Freitas, MOREIRA, Gilvander et. al. *Barreiras rompidas! Portas Abertas! Atos dos Apóstolos 16-28 e Atos que os Atos não contam*. En: *A PALAVRA NA VIDA*. São Leopoldo: CEBI –MG, 2002, v. 169/170.

LAPIDE, Pinchas. *Filho de José? Jesus no judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1993.

LELOUP, Jean-Yves. *O Evangelho de Maria. Míriam de Mágdala*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *O evangelho de Tomé*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Palavras da fonte, Comentários sobre trechos dos Evangelhos de Maria e Tomé*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LIMA, Pedro Vasconcelos. "E lhes falavam em parábolas. Uma introdução à literatura das parábolas", en: *Mosaicos da bíblia,* São Paulo, n. 19, 1995.

MARTÍN, Santiago. *O evangelho secreto da Virgem Maria*. São Paulo: Mercuryo-/Paulus, 1999.

MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus, 1999.

OTERO, Aurelio de Santos. *Los evangelios apócrifos*. Madrid: BAC, 1991.

PACELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix.

PIÑERO, Antonio et al. *La Hija de Pedro. Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, II. Madrid: Ediciones Trotta 1999, p. 209-219.

_____. *Hechos de Pedro y los doce apóstoles. Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, II. Madrid: Ediciones Trotta 1999, p. 220-239.

_____. *Carta de Pedro a Felipe. Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, II. Madrid: Ediciones Trotta 1999, p. 241-258.

PIÑERO, Antonio. *El otro Jesús*; Vida de Jesús según los Evangelios apócrifos. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1993).

RAMOS, Lincoln. *A história do nascimento de Maria. Proto-evangelho de Tiago*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____, *A paixão de Jesus nos escritos secretos; Evangelho de Nicodemos (Atos de Pilatos). Descida de Cristo aos infernos. Declaração de José de Arimatéia*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____, *Fragmentos dos Evangelhos Apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____, *Morte e assunção de Maria; Trânsito de Maria. Livro do Descanso*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____, *O drama de Pilatos; Cartas entre Pilatos e Herodes. Cartas entre Pilatos e Tibério. A Morte de Pilatos e outros textos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____, *São José e o menino Jesus; História de José, o carpinteiro, e Evangelho do Pseudo-Tomé*. Petrópolis: Vozes, 1990

REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA. Apócrifos do Antigo Testamento. Fortaleza: Nova Jerusalém, n. 1-2-3, 1999.

REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA. Apócrifos do Antigo Testamento. Fortaleza, n. 2-3, 2000.

ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e mito dos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980.

SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena de personagem do evangelho a pecadora redimida*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Frei Jacir de Freitas Faria, OFM
Rua dos Contadores, 269
Bairro Alípio de Melo
30 840-010 – Belo Horizonte -MG

RESEÑAS

Guillermo Hansen, editor. *Los caminos inexhauribles de la palabra.* Buenos Aires: LUMEN-ISEDET, 2000, 684 p.

Presentamos un magnífico libro, coordinado por Guillermo Hansen, en homenaje a los setenta años de vida, cuarenta años de docencia y 25 años como Biblista en el ISEDET, de Juan Severino Croatto.

El libro recoge una excelente representación de autores que han contribuido en los distintos campos, para homenajear la labor de Severino Croatto. La representación y balance en los(as) autores(as), demuestra la riqueza, simpatía y lazos hacia la labor del profesor Croatto.

La obra se divide en dos partes y estas a la vez en una serie de secciones temáticas. La primera parte reúne los aportes académicos en las áreas de Hermenéutica, Oriente antiguo, Antiguo Testamento, Profetismo, Nuevo Testamento, Relectura Postbíblica, etc. Entre los autores de los artículos se encuentran colegas del profesor Croatto en el ISEDET, profesores de Latinoamérica, Europa y otras partes del mundo, investigadores de todas latitudes.

La segunda parte, consiste en un acercamiento a los aspectos sobresalientes de la vida y trayectoria, narrados por aquellos(as) que han tenido la oportunidad de conocerle. Esta parte está compuesta de dos artículos de Cristina Conti, además de una compilación de semblanzas realizadas por algunos colegas, excolegas, estudiantes y exestudiantes, rescatando recuerdos y anécdotas de la persona de Severino Croatto.

La sección de Hermenéutica, perteneciente a la primera parte recoge tres artículos, cuyos autores son: Hans de Wit, Elizabeth Schüssler-Fiorenza y Fernando Segovia. La sección de oriente Antiguo, representada con un artículo de Guillermo Del Olmo Lete. Interesante se nos revela la sección de Antiguo Testamento, con las investigaciones recientes de Erhard Gerstenberger y Alberto Soggin sobre Pentateuco. Así también en tradiciones históricas con los artículos de J.L. Sicre, Hans-Harald Mallau, Sandro Gallazzi y Pablo Andiñach.

Lo más reciente en América Latina sobre Profetismos, con tres artículos respectivamente de Felipe Yafé, Mercedes García Bachmann y Jorge Pixley.

La sección de Nuevo Testamento contiene tres artículos sobre los Evangelios, de Osvaldo Vena, René Kruger e Ingrid Rosa Kitzberger, así también un artículo sobre Pablo presentado por Néstor Miguez.

La quinta sección: Relecturas Postbíblicas, es amplia, con temas que van desde Gnosticismo (Francisco García Bazán) y del Género apocalíptico cristiano (Pablo Ubierna), hermenéutica confesional (Ricardo Pietrantonio), hermenéutica popular (Pablo Richard). Una última sección de esta primera parte la constituye "de la palabra a la escritura" con artículos de Cornelio Wahl y Raimon Panikkar respectivamente.

Debido a la cantidad de artículos variados dentro de la obra, ès imposible realizar en esta reseña una descripción de todos, por lo tanto nos limitaremos a comentar el ensayo del profesor Hans de Wit, el cual es un aporte hermenéutico "intercultural", aniliza y compara interpretaciones latinoamericanas y no latinoamericanas tomando como ejemplo las distintas exégesis realizadas en torno al texto de Jueces 4. Enfatiza que una hermenéutica intercultural resalta las diferencias interpretativas que son fruto no sólo de distintas posiciones ideológicas, políticas y éticas, sino también culturales, y desarrolla la relación existente entre cultura, interpretación y recepción hermenéutica.

La pregunta básica que plantea el autor es ¿Cómo trabajar con tantas diferencias interpretativas de modo que se consideren complementarias? Hans de Wit considera que el libro de Jueces puede servir *como casus para un encuentro intercultural* dado que su marco de análisis se compone tanto de elementos de las ciencias bíblicas como culturales y sobretodo porque en Jueces hay muchas interpretaciones de "relatos sobre orígenes" y estos fácilmente se transforman en una perspectiva hermenéutica ya que descargan su reserva de sentido sobre nuestro contexto , relacionándose de esta forma la reconstrucción del texto histórico y la construcción del futuro de nuestras comunidades de fe.

Este marco de análisis nos puede ayudar a evidenciar que es supracultural y a señalar todo aquello por lo cual los diferentes grupos son confrontados en diferentes culturas. Las sociedades enfrentan los mismos *problemas fundamentales, las mismas dimensiones profundas.*

Estas dimensiones culturales pueden ser consideradas puntos de referencias, como el marco dentro del cual la hermenéutica intercultural puede tornarse operativa. Hans de Wit propone que la hermenéutica intercultural debería buscar cómo analizar estos datos, no solo ocuparse de "lo que había en el texto" sino sobretodo del análisis de "cómo hemos leído el texto".

Por lo tanto, la hermenéutica intercultural puede brindar un aporte en tres niveles. En el nivel del texto bíblico mismo, en el nivel de la hermeneusis y en el nivel de las concepciones hermenéuticas válidas en un determinado contexto.

Para esta lectura intercultural el libro de Jueces ha adquirido desde los años '80 (sobretodo en América Latina) un lugar importante en las ciencias bíblicas. La popularidad creció junto con la penetración de la lectura sociológica. Si deseásemos hacer un retrato hablado desde las diferentes interpretaciones al libro de los Jueces en A.L., Witt propone que debemos hacerlo desde las siguientes preguntas: ¿Qué objetivo se proponen los exegetas latinoamericanos? ¿Qué método utilizar ? ¿Cuál es su visión de la historia originaria y de la actual composición del libro? ¿Qué vinculo hay entre los lectores profesionales y los "comunes?

El autor concluirá apuntando a la necesidad de una complementariedad donde se relacionen en torno a ejes comunes el proceso de inculturación de los relatos bíblicos en los distintos contextos.

Les animamos a leer esta vasta obra en homenaje a Severino Croatto.

Manuel Silva Mejía
CIEETS,
Apartado Postal RP-082
Managua, Nicaragua
editorialcieets@hotmail.com

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La Carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia.*
41. *Las mujeres y la violencia sexista.*
42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*
44. *El Evangelio de Lucas*

Contamos con todos los números en stock

RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)
—Tres números al año—

Deseo recibir "RIBLA" suscribiéndome para el año ....., y a partir del Nº .....:

Precio de suscripción:

- AMÉRICA LATINA
  - Una suscripción (con correo) 18 dólares
  - Más de 10 suscripciones (con correo) menos el 20%
  - Número suelto (con correo) 6 dólares
- ECUADOR
  - Una suscripción (sin correo) US $ 12 dólares
  - Número suelto (sin correo) US $ 4 dólares
  - Una suscripción (con correo) US $ 14 dólares

Datos:

NOMBRE Y APELLIDOS .....

DIRECCION .....

CASILLA ..... LOCALIDAD ..... PROVINCIA .....

PAIS ..... TELF. ..... FAX .....

Forma de Pago:

☐ Adjunto cheque a nombre de RECU

En efectivo ..... ☐

RECU - Apdo. 17-03-252, Quito - Ecuador, Telf. (593-2) 2569318 / Fax (593-2) 2566150 / E-mail: recu@verbodivino-ecu.org

178540A 21
11-26-03 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3714

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY